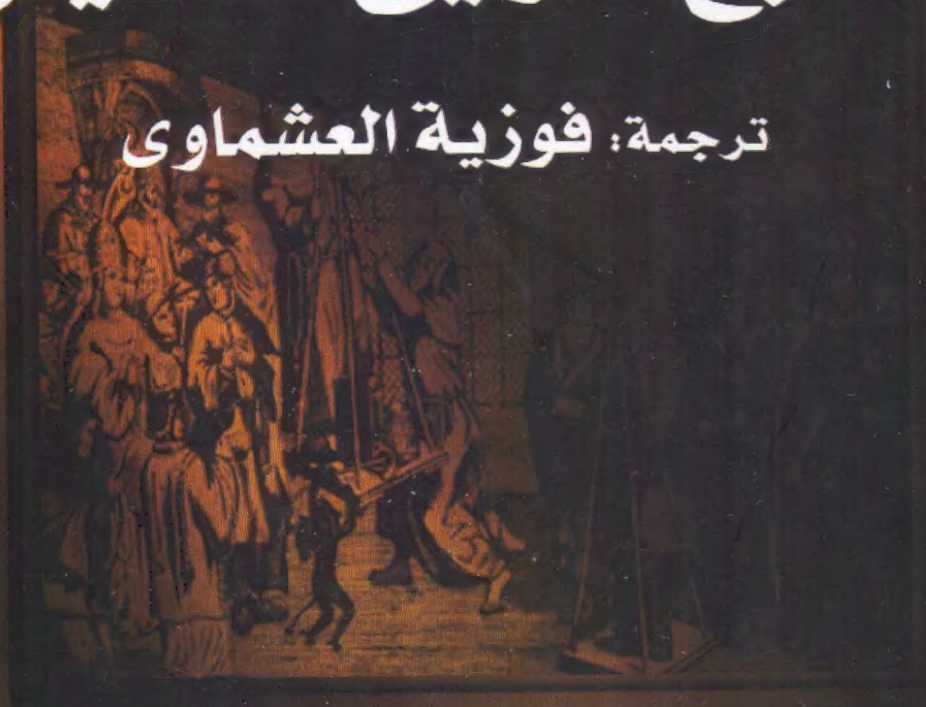


فيليب بورجوه

منابع تاريخ الأديان

ترجمة: فوزية العشماوي



2089



منابع تاريخ الأديان

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2089
- منابع تاريخ الأديان
- فيليب بورجوه
- فوزية العشماوى
- اللغة: الفرنسية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

Aux origines de l'histoire des religions

By: Philippe Borgeaud

Copyright © Editions du Seuil, 2004

Collection La Librairie du XXIe siècle,

sous la direction de Maurice Olender

Arabic Translation © 2015, National Center for Translation

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org

Tel: 27354524

Fax: 27354554

منابع تاريخ الأديان

تأليف: فيليب بورجوه

ترجمة: فوزية العشماوى



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بورجوه، فيليب
منابع تاريخ الأديان/ تأليف: فيليب بورجوه؛
ترجمة: فوزية العشماوى.
القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٥
٣٧٢ ص، ٢٤ سم
١- الديانات - تاريخ
(أ) العشماوى، فوزية
(ب) العنوان

(مترجم)
٢٠٠،٩

رقم الإيداع: ٢٠١٢/ ٨٠٣٩
الترقيم الدولى: 4 - 0217 - 92 - 977 - 978 - I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

9	إهداء
11	تمهيد
15	المقدمة
24	الهوامش
27	بعض الأسئلة القديمة جدًا: معالم كلاسيكية
29	ازدواجية الصورة
32	تعاملات مع الصورة
35	الملك أمازيث واكتشاف المقدس
36	حضور حقيقي
38	فكرة الشك: تحديد معنى الخرافة و"الوسوسة"
43	الثنائي "الخرافة" و"الإلحاد"
44	النقد الإغريقي للتجسيم والتماثيل: تاريخ تقليدي طويل
46	قبل الصورة وقبل الأسطورة: دين المنابع
51	الهوامش
59	بين الإغريق ومصر
61	كلام الآلهة وآلهة الكتابة

69 أسماء الآلهة
74 حدود الاعتبارى
83 الهوامش
89 نشأة المقارنة
91 جاذبية محفل السبت أو: أى معنى نعطى للشعائر؟
98 استعارات، واقتباسات، ومناقشات ومنازعات
101 مقارنة "التابو": الطهارة والكمال والهوية
107 المحاولات الأولى فى علم مقارنة الأساطير
113 مثلث لاهوتى
119 الهوامش
129 موسى: روايات من اليونان ومن روما
131 المؤرخ "هيكاتيه دأبدار": استعمار مملكة يهوذا
138 الكاهن المصرى مانتون
144 فرويد وإخناثون
152 تكوين ذاكرة
156 موسى ويوسف
158 نظرات على الجالية اليهودية فى الإسكندرية
161 موسى وأورفيه
165 "اليهوديات" من تأليف أرتابان
169 رواية أولى: يوسف وأسانت

172 من هو آرتابان؟!
184 موسى بن يوسف عند "تروج بومبييه"
188 سترابون: موسى بين الإغريق والبرابرة (الأجانب)
192 أحلام إغريقية رومانية
195 إله اليهود: السماء فوق كروم من ذهب
205 سارانييس وإيزيس
208 من مصر إلى يهوذا: سياق للعرض
211 الأسطورة والتاريخ
214 الروايات عن جيروزاليم وآليات المقارنة عند "تاسيت"
214 المصدر الكريتي
219 المصدر المصري
226 المصدر الإثيوبي
229 المصدر الآشوري
230 المصدر عن هومير
231 أسطورة المدنسين: رواية "ليزيماك"
233 رواية تاسيت
	الدين وقواعد المعيشة التي أرساها موسى (تاسيت، الحكايات، الجزء
237 الخامس، ٤، ٥)
242 الجوامش
281 المسيحية وتاريخ الأديان تنويعات حول النور الطبيعي
	من موسى الإغريقي إلى موسى عند المسيحيين (الندفاع عن الدين تربية
283 لتاريخ الأديان)

288	الفاثون الإسبان غزاة أمريكا وآباء الكنيسة عند قبائل المايا والأستاك
296	بارتليميه دى لاس كاساس
299	نظرية شخصيات موسى عند "هيوأت"
300	الأب "لاقيتو" وخروج اليهود من مصر
303	التقاليد الشيطانية
307	الدين: الكلمة والشيء
311	مصادر علم دنيوى ومقارن
319	الهوامش
327	تسلسل تاريخى
329	معالم قديمة
333	ببليوجرافيا

إهداء

إلى تلاميذى وذكرياتنا فى منطقة مانون

تمهيد

إن مسألة الهوية الدينية وصلاتها بالعلمانية مسألة في غاية الأهمية في الوقت الراهن في أوروبا، وليس في الشرق الأدنى أو الشرق الأقصى فحسب، وهذا ما يبدو جلياً من خلال معركة جدلية تعرضها الصحافة اليومية منذ عدة سنوات، وفي هذا الإطار: ما معنى الرغبة في إدخال كلمة "دين" في المقدمة الخاصة بالدستور الأوروبي أو العكس، أى: الحرص على عدم التتويه من قريب أو بعيد عن ذلك؟ وكلنا يعلم أن الدين أو الدينى يؤدى إلى تأثيرات قوية لا تحمد عقباه.

ولكن هل هذه التأثيرات مقصورة على الكنائس المعتمدة، ومؤسسات تقليدية رسمية؟ ألا يوجد مكان لتكوينات جديدة تسبب القلق أحياناً؟ إن تعدد الحركات الدينية وتسييس الأديان الحالى إلى جانب عودة التدين المعلن فى عالم المنظمات الدولية وأباطرة الحروب كل هذا يدعونا إلى إعادة التفكير فى بعض المصطلحات وفى البداية من أين تأتى معلوماتنا عن "الدين" وماذا تشتمل عليه؟

ربما يكون من الأهمية بمكان العودة إلى الماضى وإلى البلدان البعيدة؛ حيث ظهرت التعريفات الأولى التى تعد أساس هذه المعتقدات الراسخة، وإن ما يفرض نفسه علينا، ويجب ألا نندهش لذلك، هو صفة الجمع أو التعددية الجدلية لموضوع "الدين"، وموضوع الدين غير موجود بصفة أبدية ولكنه دائماً فى حالة بناء، وإعادة بناء، وأى دراسة جادة للدين لا يمكن أن تكون إلا من خلال التاريخ والمقارنة، وإن مسألة عرض الآلهة وتقديمها وتصويرها

على شكل أيقوني أو رمزي وأسطوري قد ساق الإغريق والرومان إلى التفكير مبكرًا في المخاطر والفوضى التي يمكن أن تنتج عن التّعبد، ولقد فعلوا ذلك برسم خريطة لمنابع العبادات والمعتقدات الخاصة بأجدادهم بالتوازي وبالمقارنة بمعتقدات البرابرة "الأخرين" سواء أكان هؤلاء أفاضل أم محقرين، وأسلوب المقارنة الدينية هذا قد قادهم إلى إرساء مثلث لاهوتي؛ حيث تتم المواجهة بين تعبد معتدل وناقد يتعارض مع خزعات منفلة ومع رفض احترام تعددية الآلهة المعروضة والممثلة، وهكذا احتفظت بلاد الإغريق بمكانة تبعد كثيرًا عن مصر القديمة التي تؤمن بالسحر وتعبّد الحيوانات المقدسة، وعن جيروزاليم (القدس) حيث أقام موسى معبدا خاليا لإله الكون، وسرعان ما جاء رد الفعل لهذا النموذج بظهور اليهودية ثم المسيحية. وفي إطار هذه المجادلة تتكون الآليات والأساليب التي نفكر بموجبها أو على الرغم منها في معنى الأديان وفي ما هو ديني، والتي لا تزال تتجدد وتتطوّر من جديد منذ أهالي مدينة الإسكندرية من الإغريق واليهود ومرورًا بالمؤرخين الرومان وآباء الكنيسة وحتى المبشرين بالعالم الجديد وحتى يومنا هذا، وعلينا أن نعي ونستوعب ذلك ولا نعهده ترفا حين نتساءل ونفكر في متطلبات علم تاريخ الأديان، وهو تخصص جديد غير طائفي ولا ديني، يندرج في إطار التاريخ والأنثروبولوجيا والمقارنة.

جاءت فكرة هذا الكتاب بعد المحاضرات المنتظمة التي ألقيتها إلى الطلبة في جامعة جنيف، وكذلك المحاضرات المنتظمة والمكثفة التي درستّها في المدرسة العليا "سان كارلو دي مودان"، في فبراير ١٩٩٦، وفي قسم الدراسات الكلاسيكية في جامعة برانستون، خلال فصل الشتاء من العام نفسه ولقد بدأت في التأليف خلال فترة إقامتي في باريس؛ حيث كنت أعمل مدير دراسات مشاركًا في كلية الدراسات العليا، في مايو ٢٠٠١، بدعوة من ستيفلا جورجودي.

ولقد أسهمت أسئلة الطلبة والمشاركين في المحاضرات، وملاحظاتهم في شحذ تفكيري. وقدم لي كثير من أصدقائي المخلصين مساعدات جمة فيما يتعلق بالبحث والكتابة؛ وذلك بفتح أبواب المكتبات أمامي واستضافتي لديهم وأذكر منهم: فروما زيتلين في بريستون، سارة جونستون وفريتز جراف في كولوموس، جيمس وكاتي ردفيلد في شيكاغو، كريستيانو جروتانيلي في روما، قدم لي كل من موريس أولندر وجون شييد وجي سترومسا معلومات مفيدة جدا.

واستمررت في تأليف هذا الكتاب أثناء إقامتي في منزل ريفي صغير في إمبريبو بستورين، بعيداً عن الجميع، ثم في جنيف تحت أشجار طريق "مانون"، بعد حصولي على إجازة من الجامعة إجازة للبحث "ساباتيك".

وأنا مدين لكثير من الزملاء المقربين الذين ساعدوني بتشجيعهم ونصائحهم، ولولاهم لما خرج هذا البحث إلى النور، وهم: أنطوان جافينيو، وآلان مونيه، وسيلفيا نايف، وانياس ناجي، وفرانشيسكا بريسندي، والبير دي بيري، وطوماس رومر، ويوري فولوكين، واتانسيا زوجرافو.

أما زوجتي إيزابيلا وأولادي فقد وفروا لي الإطار الملائم الذي أتاح لي التنفس بحرية والكتابة.

ولقد رحل عنا الصديق والأستاذ جون رودارد، قبل أن يقرأ هذا الكتاب، ولو أنه قرأه لكان القارئ الأكثر شدة والأكثر كفاءة، خاصة أنه شارك في مرحلة تأليفه منذ البداية وحتى النهاية.

جنيف، جراندد ساكونيه

١١ أغسطس ٢٠٠٣م

المقدمة

"السرد ليس فقط إعادة القول، أو كما نكتب الكلمة
أحيانا معارضة"^(١)

إن علم "تاريخ الأديان" الذى ظهر بوصفه تخصصاً أكاديمياً مستقلاً،
وعلماً غير طائفى ولا دينى فى الملتقى بين علم دراسة النصوص المقارنة
وعلم الأنثروبولوجيا، قد تكون فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ولقد
ظهر أولاً فى فرنسا، ثم فى إنجلترا ثم فى سويسرا وهولندا وبلجيكا.

ولقد ازدهر هذا التخصص بسبب صعود العلمانية، ولكن تاريخ
الأديان الذى وصفه ماكس فيبر بأنه سيكون "فك سحر العالم" سيظل موصوماً
بتناقض مصادره على الرغم من أنه نشأ فى ظل حركة أوروبية، وهذه
الحركة تقود جزءاً من العالم المسيحي، وليس كل كوكب الأرض. وليس من
الضرورى توضيح ذلك، ويمكن أن يبدو تاريخ الأديان نتيجة لرد الفعل على
"فك سحر العالم" هذا، وذلك بتمييز الشعور الدينى والخيال الدينى موضوعاً
للدراسة أو على العكس بوصفه تواصلاً طبيعياً واضحاً؛ ما دام تاريخ الأديان
ينتج عن وضع مسافة أو عن الابتعاد عن الدين.

لقد كان من المأمول فى نهاية القرن التاسع عشر، تحويل بعض كليات
دراسات اللاهوت إلى كليات "علوم تاريخ الأديان" وذلك من قبل العلمانيين
المعادين لكل ما هو أكلازيكى لاهوتى أو من أهل الكنائس ولكل منهم أسباب
متعارضة تماماً، وكيفينا لفهم ذلك متابعة الجدل المستمر، والذى يبدو أحيانا
منسياً وأحيانا أخرى مدفوناً، ويدور فى الأوساط التى يلتقى فيها علماء
اللاهوت و"علوم تاريخ الأديان"، لندرك أن العوائق ستزداد.

(١) كلود ليفى شتراوس، الإنسان العارى، باريس، ١٩٧١، ٥٦٧ صفحة.

ولا يخفى على أحد أن تاريخ الأديان كان ولا يزال أمامه حاجزان كبيران تقليديان وشديدا المقاومة في الوقت الذي يدور فيه الحديث في كل أوروبا عن الدور الذي يجب أن يضطلع به "علم تاريخ الأديان" في التعليم المدرسي العام^(١)، وهذان الحاجزان هما من ناحية: التوجس من وجهة نظر المؤمنين أو ربما الكراهية التي من الممكن أن يحدثها أسلوب البحث غير المتدين، أي: الأسلوب التاريخي النقدي، أي: الملحد، أو بالأحرى الكافر بالدين، ومن ناحية أخرى الشك الكبير الذي يمكن أن ينزرع -على العكس- في قلوب أتباع العلمانية المتصلبة من إمكانية اتباع أسلوب دراسي لموضوع الدين غير محبذ.

فبعضهم يعتقد أن تاريخ الأديان مهمته هي إبعاد الدين، على حين يعتقد الآخرون أن مهمته هي إدخال الدين من الباب الخلفى، وتكمن الخطورة في أن كل إنسان يود في أعماق نفسه، سواء أكان سلبيا أم إيجابيا، معرفة ما المقصود بهذا التخصص: الدين أو الأديان.

متنوعات متفرقة حول العالم

ما معنى كلمات "تاريخ" و"الأديان" في مصطلح "تاريخ الأديان"؟ بالنسبة لكلمة "تاريخ" يكفي القول: إن الكلمة هنا مستخدمة في معناها العام الشامل؛ أي: إجراء تحقيق أو استقصاء. ويجب عدم جعل تاريخ الأديان مجرد عرض تطور ما نعرفه عن الأديان على مدى الزمان والمكان، أو بالأحرى فإن مثل هذا العرض يجب ألا يكون سوى جانب من جوانب هذا التخصص، وربما يكون جانبا ثانويا من هذا التخصص، إن المهمة الأساسية لتاريخ الأديان هي تحليل الوقائع التاريخية، وبالطبع تلك الوقائع الموجودة داخل التاريخ، والتي من الضروري أن تكون مرتبطة به على أن تكون مكرسة لأهداف أخرى غير متعلقة بالمشهد الخاص بتسلسل النسب.

لذا فإننى أعتقد أنه من الأفضل أن نحفظ باستخدام مصطلح واحد لهذا العلم يركز فى الوقت نفسه على الملاحظة وعلى التفسير وعدم الفصل بين هذين الجانبين المرتبطين ببعضهما؛ حتى لا يكون تناول البحث من زاويتين: واحدة تركز أكثر على الوصف، والأخرى نظرية أو أساسية، وربما نلجأ لهذا الأسلوب أحيانا مستلهمين ذلك من التقليد المعمول به فى ألمانيا؛ حيث من المتعارف عليه أن مصطلح "علم الأديان" يعطى الانطباع بأن هناك تنويعا لتعددية المجالات التى استكشفتها التاريخ فى مصطلح "تاريخ الأديان".

وأنا أميل إلى الاعتقاد بأنه فى حالة تناول الأنثروبولوجى فإن العلم لا يفترق عن الوصف وأن حقل التاريخ يشمل المجال المعاصر، وكذلك الماضى^(٢)، وهناك سبيل سهل لمحاولة فهم الكلمة الثانية "الأديان" فى مصطلح "تاريخ الأديان"، وهو أن ننظر فى اتجاه المصطلح المنتشر حاليا هذه الأيام وهو مصطلح "السوبر ماركت"، ونسمع من يقول اليوم فيما يطلق عليه بعضنا "ما بعد الحداثة" إننا لدينا حرية الاختيار، وإننا لم نعد ثابتين على موروث تاريخى مأثور، الموروث المحلى أى: تقاليد أجدادنا، فنحن نعيش فى عالم شاشة الإنترنت والاستهلاكية العالمية، إلا إذا كنا نعيش فى وسط محافظ جدا أو منطوق على نفسه. نحن إذن نعيش فيما يتعلق بالأديان تماما، مثل العنكبوت، ومثل الزبون فى "السوبر ماركت". وبإمكاننا إذن أن نعتقد أو نصنع الدين الذى نختاره، أى: نختار سلعة ترضينا، أو على العكس يمكننا اختيار مكونات الوجبة ونأخذ بأيدينا ما نختاره من المكونات، من كل جانب، مثلما كانت تفعل النساجة الإغريقية "أراشنيه" التى تحولت إلى عنكبوت.

إن الصورة ليست عبثية أو لا معقولة بشرط أن أوضحها: إننا فى السوبر ماركت نجد أنفسنا أمام أشياء أو سلع جاهزة ومجهزة، ملفوفة ومغلقة ومن السهل جدًا معرفتها. وحتى نرضى رغبتنا فى حرية الاختيار التى يبدو أنها أصبحت من مطالبنا، لم يعد من المفيد أن نجلس أمام شاشة التليفزيون نتأمل رموز الديانات والملل المختلفة وممثليها المعتمدين وهم يرتدون البذل الأنيقة ويدعو كلٌ لديانته.

إن "معرض الأديان" الذى نتسارع للوصول إليه لا يمكنه أن يكتفى بأن يعرض علينا "ديانات" جاهزة، مؤسسة ومعتمدة أو فى سبيلها إلى ذلك ولكن مطلوب منه أن يعرض علينا عناصر أو جزئيات من الشعائر أو مجموعة متنوعة من الأساطير والروحانيات التى وصلت إلينا من كل الجهات، والتى تمثل كلها آثار أكبر ذاكرة للإنسانية، وهذا مستودع أو محل ضخمتعدد الأصناف والسلع، أو قاموس للرموز، مخزن مثالى يستطيع أن يتغذى منه كل "الشيوخ الروحانيون"، هؤلاء الذين تتعدد أنواعهم وهم فى ازدياد مستمر.

ربما يستحسن عدم استخدام كلمة "معرض للأديان"، بل محل "الخدم نفسك بنفسك" (دو إيت يورسلف)، أو سوق كبير للبضائع القديمة المستعملة مادام أن كل شيء فى مجالنا هنا ليس جديداً، بل معاد استخدامه، إن سلة المشتري الدائم ليس بها أى شيء يثير الدهشة بالفعل ولا حتى نتائج الاختيارات التى يضعها فى سلته كأجزاء متفرقة، إن الخلطات الفكرية الحديثة والديانات الجديدة ليست غريبة ولكنها ذات طبيعة تقليدية على الأكثر، وحتى نعرف إلى أى مدى تعد عادية، وهذا شيء مستحب فى أيامنا، يكفى أن نتعامل مع التاريخ المقارن للأديان وهذا يكفى؛ لأنه لا توجد على الأغلب وسيلة أخرى. وفى الواقع فإن إمكانيات الاختيارات المتنوعة كثيرة

جدا ولكنها لا نهائية؛ لأنه كما يقول هومير: "إن كل إله يعترف بإله آخر، حتى وإن كان من الذين يعيشون فى أقاصى العالم"^(٢) وكذلك أى أسطورة، مهما كان أسلوب التعبير عنها، فإنه يجب أن يعترف بها أسطورة فى جميع أنحاء العالم، طبقاً لرأى كلود ليفى شتراوس، ويجب أن نأخذ فى الاعتبار هشاشة النجاح.

إن الآلهة والأساطير وحتى الشعائر عمرها الافتراضى نسبى، ومن بين الأديان التى ظهرت عبر التاريخ نجد أن المسيحية والبوذية أو الإسلام تبدو عارضة ويمكن تصديرها، وتبدو أنها نجحت جيداً. ولم تكن الحال كذلك بالنسبة للديانة المانوية، ولا بالنسبة لديانة "التوحيد الشمسى" التى اخترعها إخناتون. ومن بين الأديان المعروفة فإن اليهودية وكذلك الديانات القديمة فى الهند وفى اليابان وديانة لاو تسو الصينى هى التى تزدهر، كذلك وبدرجة أقل ديانة المجوس، وهم أتباع الزرادشتية الفارسية القديمة، إلى جانب ديانة قوى الطبيعة (الماندية) وديانة النازيدية وهم ورثة المجوس القدماء المؤمنين بالهين.

أما الديانات الأخرى التى عادة ما نطلق عليها الديانات الطبيعية، للتمييز بينها وبين الأديان السماوية المنزلة أو المفروضة، فإنها جميعاً فى سبيلها للانقراض، فيما عدا بالطبع بعض الحركات الدينية التى تظهر فجأة وهى مصنوعة، مثل الحركات الدينية الكورية والأسترالية أو الأمريكية، والتى تنتمى إلى العصر الجديد أو إلى القيمينزم أو الوثنية أو الشمانية فى آسيا الوسطى أو الإحيائية أو الشعوذة، إن المادة الأساسية لتاريخ الأديان والتى أصبح من العاجل جداً دراستها، ليست مجرد تسلسل الأديان الكبيرة

والصغيرة في العالم، ولكن العناصر القديمة والأنظمة التي غالباً ما تكون عتيقة، ولكنها شديدة المقاومة، والتي ارتكزت عليها العقائد الحالية عند تكوينها.

إن هذه العناصر وهذه الأنظمة معروضة في "معرض الأديان" حيث لا يوجد به شيء جديد ولكن الوصول إليه في الماضي كان يخضع لرقابة شديدة إن لم يكن محظوراً، يجب أن نفهم أن هذا المستودع يعد مثل "اللاوعي" للحضارة الإنسانية، وهو اللاوعي المكبوت إلى حد ما. وفي الحقيقة وبالرغم من أن لدينا حرية شديدة منتشرة جداً في عصرنا فإن المظاهر خادعة، وهذا ما يبدو جلياً من حيوية الجدل والمواقف المتعددة الخاصة بالهوية وازدياد الصراعات ذات الطابع الديني. إن تاريخ الأديان منذ بدايته مرتبط ارتباطاً وثيقاً باستخدام رد الفعل، ورد الفعل المعاكس كما نشاهد ذلك في النماذج الأولية التي ظهرت في الغرب والتي نلاحظها في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، إن الاتصالات والتأثيرات والاستعارات والأخذ والرفض كانت دائماً معروفة ومتداولة فيما بين العراق القديم وإيران وآسيا الصغرى وسوريا وفلسطين وحوض بحر إيجه وقبرص وجزيرة كريت ومصر، ولقد ظهرت النواير الأولية للمقارنة بين الأديان وتطورت من خلال سرد حكايات الرحلات والبحارة عن هذه المنطقة الثقافية المميزة.

وكان يحلو للبحارة وهم يتنقلون فيما بين الشعوب أن يبرزوا التضارب بين التقاليد والشعائر وتنوع الأساطير الأساسية التي تركز عليها، وكذلك العكس؛ أي: أوجه التشابه والأصول المشتركة، ولقد نتج عن الاتساع المتجدد لمعرفة الآخر، ابتداء من الإسكندر الأكبر ثم الإمبراطورية الرومانية، تكوين فكر نظري في سياق متعدد الثقافات ومتناغم يصلح لظهور تاريخ للأديان

قبل الأوان في هذا المناخ وهذا ما حدث بالفعل، على عكس ما ظهر لدينا منذ القرن التاسع عشر من مقابل أيدلوجي للعنصرية "والآرية" و"السامية"، وهكذا نشأت شبكة اتصالات وتداخلات لا تنقطع بين الموروث الإغريقي والروماني وهو ما نطلق عليه "الهيلينية الإغريقية" وبين اليهودية ثم المسيحية والإسلام ارتكازا على الأسس الناتجة عن حضارات الشرق الأوسط القديم، كما نتج عن تلك التصادمات وهذا المزيج التمهيدى الظروف التى هبات ميلاد تحقيق مقارن للظواهر الدينية. إن المقارنة هى الركيزة الأساسية لتكوين تاريخ الأديان، والمعالم الرئيسة للأصول البعيدة لهذا التخصص تحددها الأمثلة الحية للمقارنة منذ كتاب "برتوليميه" للمؤلف "لاس كاساس"^(٤)، ثم كتاب "المواطن ديبوي"^(٥) للمؤلف "جورج فريدریش كروزر"^(٦)، ثم كتاب "سير جيمس فرازر"^(٧) للمؤلف "جورج ديموزيل"^(٨)، ثم مؤلفات "ميرسيا الياد"^(٩) و"رافائلا بيتازوني"^(١٠) و"كلود ليفي شتراوس"^(١١) وحتى المشروعات المعاصرة فى المجال نفسه وهى عادة ما يقوم بها مجموعة من المؤلفين وكل مرحلة من هذه المراحل تعد ثورة من الثورات المنهجية.

وهكذا نستطيع أن نتحدث عن تقليد حقيقى وصاخب للمعرفة يجب أن نضعه فى الاعتبار، وأن نعترف بأننا لا يمكن أن نخلط بين تاريخ الأديان، بوصفه تخصصا علميا، وبين المبادرات الاجتماعية والسيكولوجية والفلسفية التى تجهل استمرارية هذا الموروث التاريخى المشار إليه، إذن هناك خطر الوقوع فى خطأ مخادع، عندما نتحدث عن "علوم الأديان" فى صيغة الجمع؛ لأننا ربما نتعرض لعدم الوضوح فى رؤية العمق التاريخى وخصوصية هذا النوع من البحث العلمى^(١٢).

وإذا كانت التربة التي نمت فيها بدايات تاريخ الأديان هي بالفعل الخلفية البعيدة لجميع مشكلاتنا المعاصرة، فإن هذه التربة ليست مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمبادرات الأساسية الخاصة بالجهل بمعرفة الآخر، والتي نطلق عليها حالياً "حوار الأديان"، وهذا الحوار في الغالب مختص بالأديان الإبراهيمية، إلى جانب إدخال بعض الديانات "الكبيرة" وإضافتها. إن إقصاء الحضارات الوثنية القديمة من استقصائنا وتحقيقنا بحجة أن هذا مجال فيه كثير من الغبار، أو أن نبعد الشعوب الفقيرة أو المهمشة التي يهتم بدراستها علماء أصول السلالات البشرية، كل ذلك معناه إقصاء منابع كثير من القضايا المعاصرة، والأخطر من ذلك أننا نحرم أنفسنا من فهم كيف أن تاريخ الأديان يختص بمعرفة "الآخر" الذي يمكن أن نكونه أو "الآخر" الذي هو نحن، أو "الآخر" الذي يمكن أن نكونه في عالم آخر أصولي، أو "الآخر" الذي عرفناه بالفعل من زمن ليس ببعيد. وربما ما سنعرفه يوماً إذا أردنا أن نأخذ في الاعتبار ما هي منابع إلهام الحركات الدينية الجديدة وحركات التطرف حيثما وجدت.

إن إقصاء هذا العالم الآخر الأصولي وتفضيل الأديان التوحيدية، وما يطلق عليه الأديان الكبرى على التعددية والثروات اللا محدودة للمجالات المتعددة للثقافة والمجالات عبر التاريخ، كل ذلك سيكون بمثابة تجهيز ما يشبه العلم ويكون حكراً على الدبلوماسيين أو "ممثلي" التقاليد الدينية المسيطرة، الذين يرغبون في إرساء حوار فيما بينهم، أو على العكس خلق تسلسل تدريجي داخل ما له قيمة من الناحية الاقتصادية والمؤسسية والإستراتيجية والإحصائية. وإن نوع الأسئلة التي يثيرها تاريخ الأديان يجب أن يظل على نقىض مثل هذا الاستخدام سواء أكان سياسياً أم سادجاً فقط.

ونحن نعرف أن الإغريق لم يكن لديهم إحساس بضرورة تصديق أساطيرهم، ولكن هذا لا يعنى أن الأساطير لديهم لم تكن مرتبطة بالآلهة ولا بالمدينة، ولكن هذا معناه أن الحكايات عن الآلهة بالرغم من أنها تعد تعليقاتاً تقليدياً على التجربة الحياتية الاجتماعية فإنها ليست لها صفة النص المقدس. وهكذا فإن "الاعتقاد" يمكن أن يأخذ عدة أنماط^(١٢) في علاقته بالحياة الدينية.

وعلياً أن نبذل بعض الجهود حتى نتخلص من عاداتنا في التفكير فيما يتعلق بالدين والسياسة إذا أردنا دراسة "تاريخ الأديان" وليس تصنيع علم لاهوتى للأديان (بتوجيه مسيحي) دون أن ندرك ذلك، وهذا هو التوجه الفكرى لهذا البحث الذى يهدف إلى التقديم لهذه المبادرات الأساسية التى كانت أصل تاريخ الأديان.

إن الرجوع إلى العوالم القديمة جداً يفرض نفسه علينا لإلقاء الضوء على ما يكون الجدال الساخن الحالي، وهذا يبدو أكثر قرباً من الحقيقة؛ لأن "سوبر ماركت ما بعد الحداثة" يلتحم بصورة مدهشة مع العالم المتعدد والناغم للمعتقدات والممارسات التى ترجع إلى ما قبل الاختراع المسيحى الأوروبى الذى نطلق عليه عادة بطريقة تلقائية تبدو كأنها طبيعة "الأديان".

الهوامش

- (١) ديبيراي، تدريس الحدث التاريخي في المدرسة العلمانية، تقرير وزارة التربية الوطنية، والفكرة قديمة وترجع إلى القرن ١٩. ارجع إلى "أن ليتري" في مجلة الفلسفة الوضعية، ١٨٧٩، صفحات ٣٦٦ إلى ٣٧٤. انظر إلى م. فارن، تاريخ الأديان أفكاره وأسلوبه وأقسامه وتدريسه في فرنسا وفي الخارج.
- (٢) انظر فيليب بورجوه، ما تاريخ الأديان؟ تأملات في إجراء المقارنة في تاريخ الأديان القديمة.
- (٣) انظر الأوديسة، صفحات ٩٧ و ٨٠.
- (٤) بالنسبة لكتاب التاريخ للمؤلف لاس كاساس، والذي تم تأليفه في الربع الأول من القرن ١٦، انظر انفرا صفحات من ٢٣٨ إلى ٢٤١.
- (٥) المؤلف ديبوي، منابع كل الأديان أو الدين العالمي.
- (٦) المؤلف ج. ف. كروزر، رموز وأساطير.
- (٧) الكتاب الرئيس للمؤلف فرازر هو دورة الغصن الذهبي، وقد عكف المؤلف على كتابة هذا الكتاب بدون انقطاع من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٣٥ وقد أصدر عدة طبعات منقحة وبها إضافات. والطبعة الأولى للكتاب ظهرت عام ١٨٩٨ في جزأين وكان فرازر عمره ٣٦ عامًا، أما الطبعة الثانية فقد ظهرت عام ١٩٠٠ وبها ٣ أجزاء، والطبعة الثالثة ظهرت بين عام ١٩١١ و ١٩٣٥ ومكونة من ١٢ جزءًا. وهذا الكتاب يعد موسوعة حقيقية للأحداث التاريخية (كما أكد ذلك الكاتب مارسيل موس) وقد ظهرت طبعة مختصرة للكتاب عام ١٩٢٢.
- (٨) في مؤلفات جورج ديموزيل، كما هو معروف، تركز المقارنة أولاً على المجال المحدد بالقرب اللغة الهندية الأوروبية. ولكن هذا التحديد لم يمنع أبدا بعض الإضافات من ناحية التوراة والكتاب المقدس (انظر إلى كتاب أسطورة وملحمة، الجزء ٣ الصفحات من ٣٣٨ إلى ٣٦١)، أو (الثقافات الأمريكية الهندية، انظر هوموروس والمشيخة الرومانية الصفحات ٤١ إلى ٤٤). بالنسبة لمناقشة التأثيرات الأيدلوجية في مؤلفات ديموزيل انظر على الأخص س. كروتانلي، أيدلوجية وأسطورة الهندية الأوروبية عند جورج ديموزيل.

- (٩) انظر كتاب "دراسة عن تاريخ الأديان"، ولدراسة السمة السياسية لمؤلفات إيلاد انظر انفرا الصفحات ٢٨٣ الملاحظة رقم ٢٤.
- (١٠) رافائلا بيتازوني هو مؤسس المدرسة الرومانية لتاريخ الأديان، وهو لم يكف عن إجراء المقارنات: انظر إلى ثنائية تكوين ديانات التوحيد في حكاية تاريخ الأديان، الجزء الأول: السر في الحكمة والنظرية في حكاية تاريخ الأديان، واعترافات بيكاتاتي عن توحيدية الثنائية.
- (١١) كلود ليفي شتراوس، الأجزاء الأربعة في علم الأساطير، وهي عبارة عن معمل حقيقي للمقارنة بين الأديان.
- (١٢) وحتى نفهم أهمية أسلوب المقارنات وتطوره فيما يتعلق بتاريخ الأديان انظر: فيليب بورجوه "المقارنة في تاريخ الأديان"، وف. بوسفلوج وف. ديناند "المقارنة في تاريخ الأديان".
- (١٣) انظر بخصوص هذا الموضوع الصفحات المضيئة للكاتب ج. ب. فرمانت "صور من المعتقد الحقيقي في اليونان"، في كتاب "بين الأسطورة والسياسة"، الصفحات ٢٣٧ إلى ٢٥٢ وانظر أيضا ب. فاين "هل صدق اليونانيون أساطيرهم؟"

بعض الأسئلة القديمة جداً

معالم كلاسيكية

ازدواجية الصورة

إن الكاتب الساخر لوسيان، الذى عاش وألف كتبًا فى القرن الثانى الميلادى، لم يتوان أبداً عن التفكير بسخرية فى المعلومات الأساسية الخاصة بتاريخ الأديان. وفى أحد مؤلفاته الناجحة جداً حلل بتفصيل شديد النجاح الحقيقى للنبي الكذاب، إسكندر أبونوتيكوس، ولتعبانه الإله جليكون، الحية القائلة التى تتلوى حسب رغباته والتى كان النبي الكذاب يخفى رأسها الحقيقى تحت معطفه ويستبدل بها رأساً أخرى صناعية تقوم بتحقيق التنبؤات بواسطة بعض الحيل المتقنة^(١).

وفى المناسبة نفسها كان لوسيان يعرض على خشبة المسرح شخصية ساذجة، تؤمن بالخزعبلات، ريتوليانوس، وهى الشخصية الأساسية فى مدينة روما كلها التى تعتنق هذه الديانة الجديدة، التى ألفها وأخرجها لوسيان، وقد تم رسم شخصية ريتوليانوس على أنه مريض بالديانة الجديدة، بالرغم من أنه رجل سياسة مرموق، وأنه غير قادر على مقاومة الدافع الشديد الذى يدفعه للصلاة بدون تحفظ، وإلى العبادة الواضحة لكل حجر مغطى بالدقيق أو فوقه تاج^(٢).

وفى العصر التالى قام المؤلف الساخر أرنوب، بتقليد لوسيان، وشبهه نفسه بشخصية ريتوليانوس، وذلك قبل أن يعتنق المسيحية؛ حيث كتب يقول:

لقد كنت فى الماضى، فى ضلال، فقد كنت أعبد تماثيل خارجة لتوها من الأفران، تمثل آلهة مصنوعة بعد دقها بالمطرقة على السندان، كما كنت أعبد عظام القيل وبعض الصور والأشرطة البيضاء المعلقة على أغصان

أشجار عتيقة، وعندما كنت أشاهد حجراً مدهوناً بزيت الزيتون كنت أسجد له وأخاطبه وأحدثه كما لو أن قوة عظمى تسكنه، وكنت أطلب من هذا الجماد عديم الإحساس بعض الخيرات، وبالرغم من أنني كنت مقتنعا بوجود هذه الآلهة، فقد كنت أهيئها بشدة عندما أتذكر أنها مجرد قطع من الخشب أو الحجارة أو عظام حيوانات، وأنها كانت تسكن داخل هذه المواد الصماء^(٣).

أما قبل أرنوب فقد كان كليمون من الإسكندرية إلى جانب كثير من آباء الكنيسة، مثلهم مثل لوسيان، يوضحون أن التماثيل المقدسة والتي يعبدها الناس بقدرسية هي من صنع الإنسان^(٤)، ولقد كان هذا النداء للتوضيح ضروريا خاصة أن الشك كما يبدو كان ممكنا، كما أن المفكرين المسيحيين لم يكونوا يجهلون أن تماثيل الآلهة وكذلك الصور المقدسة تأخذ في نظر أتباع المسيحية صبغة من الحقيقة، غير أن هذه الحقيقة ما كان بوسعهم قبولها إلا في حالة إرجاع فاعليتها إلى "الشياطين"، أما لوسيان نفسه فقد ذكر في كتابه "الديك" بأسلوب ساخر أنه بالرغم من الاعتقاد العام بسلطة الصورة وقوتها فإنه يذكر أن التماثيل المصنوعة من الذهب والعاج صناعية وجوفاء. ويبدو ذلك واضحا عندما يعقد مقارنة بين الملكية وصورة الآلهة، فقد أعطى الكلمة للفيلسوف العالم فيثاغورس الذي صورّه على هيئة ديك، فأخذ الفيلسوف يشرح حالته عندما كان ملكا فيقول:

قال "الديك": عندما كنت أظهر أمام الشعب كان جميع الناس يسجدون أمامي ظنا منهم أنهم يرون إلها، فقد كنت أقارن نفسي بتماثيلكم التي نحثها الفنانون من أمثال فيدياس وميرون وبراكسيثال، وهذه التماثيل تبدو من الخارج وكأنها الإله نبتون إله البحر ممسكا بشوكتة الثلاثية، أو الإله جوبيتور وهو يلمع بالذهب والعاج، وحوله الصواعق

والبرق. أما إذا نظرت من الداخل فستجد أسياخا من الحديد ومسامير ورافعات وزوايا لاصقة تجمع أجزاء التمثال وستجد غبارا وقطراناً ودبابيس وأشياء أخرى كثيرة تجرح النظر، ناهيك عن الذباب والعنكبوت التى تعشش بداخلها مع فضلاتها. تستطيع أن تقول: إن هذه هى الملكية تقريبا^(٥).

وطبقاً للوسيان أيضاً فى كتابه "خطاب عن التضحيات" فإنه يصر على حقيقة أن الذين يدخلون المعابد ويجدون أنفسهم واقفين أمام تمثال الإله "لا يتخيلون أنهم واقفون أمام تمثال مصنوع من العاج الهندى ومطعم بالذهب المستخرج من مناجم وسالى، ولكنهم يشعرون أنهم يرون ابن الإله ساتورن والإلهة رينا، الذى أنزله فيدياس من السماء... والذى يشعر بالسعادة عندما يقدمون له كل خمس سنوات قربانا فى معبد الإلمبيا"^(٦).

ويتضح من هذه الملاحظات المتوافقة مع بعضها سواء من لوسيان أم من المؤلفين المسيحيين الآخرين أن الصورة المقدسة خادعة ولكنها بدون أدنى شك وبالرغم من ذلك ذات تأثير^(٧). وهى مثلها مثل الأسماء المقدسة وكلها اعتباطية أو تقليدية ولكنها ذات "طاقة" حيوية^(٨). وهذه الازدواجية وعدم الوضوح هى بالفعل أقوى من أى تفسير عقلانى أو دينى وهى التى تحقق نجاح التماثيل والرموز الجامدة ذات الأهمية الكبيرة فى إطار الشعائر، وذلك منذ العهد السكندرى^(٩).

ولقد تولد من التربة نفسها الممارسات التخاطرية والمشعوذة، والتى تجذب إلى الصورة المقدسة التى تلائمها، شيطان أو إله أو كما يقولون أحياناً: إنها تصنع آلهة وتعيد الحياة للتماثيل^(١٠).

ويجب ألا نعتقد أن إمكانية الخلط بين الصور والإله ترجع إلى خطاب متأخر وساخر، فقد كان ذلك موجودا منذ القرن السادس والقرن الخامس قبل الميلاد في مدينة أثينا، حيث نشاهد بعض الانحرافات ذات المغزى خاصة فيما يتعلق بالمزهريات القديمة ذات الوجوه السوداء حين كانت "كاسندر" تلجأ إلى معبد الإلهة أثينا: لقد كانت الإلهة تبدو كإنسان حى وليس كتمثال. أما على المزهريات ذات الوجوه الحمراء، وبعد ذلك بحوالى عشرين عاما، فقد ثبتت الإلهة أثينا على هيئة تمثال حقيقى^(١١).

وفى هذا المجال تبدو الخطورة نموذجية فى الأسطورة الخاصة بالبالاديوم والتمثال العتيق للإلهة أثينا وكانوا يعتقدون أن سلامة مدينة طروادة مرهونة به: وطبقا للأسطورة فَقَدْ "ألوس" بصره لمجرد أنه لمس البالاديوم لحمايته من الحريق، ولقد لزم الأمر أن تتدخل الإلهة أثينا شخصيا وتشفق على "ألوس" حتى تزول عنه اللعنة ويشفى. وهنا تبدو الإلهة واضحة ومنفصلة عن صورتها بالرغم من أن هذه الصورة ذات (فاعلية) فهي تتدخل وتعمل ولكن فى اتجاه معاكس^(١٢)، وهكذا نجد أنفسنا قريبين جدا مما نجده فى التوراة فيما يتعلق بسفينة نوح: لقد مات "اوزا" "لأنه لمس السفينة. أما "هارون" نفسه فإنه سيموت إذا دخل فى الوقت غير الملائم إلى قدس الأقداس^(١٣).

تعاملات مع الصورة:

إن الخط الفاصل بين الشخصية المقدسة وصورتها؛ أى: صورتها المقدسة، يبدو دائما غير واضح، وإلى جانب هذا التردد الواضح على مستوى التصوير فهناك أيضا بالإضافة إلى ذلك عدة شهادات أُتِّىَ بها وتشير إلى عمليات غسل وتغذية ووضع ملابس على تماثيل العبادة بل وأيضا لفها بالسلاسل أو تحريكها^(١٤)، وهذا التعامل مع التماثيل وصورها يوضح لنا معاني

أخرى غير المعنى التقليدي. وطبقا للكاتب "جون شبيد"^(١٦) الذى استخلص من نتائج منطق تصوير الآلهة أمثلة عما يمكن أن يحدث عندما يصبح الكاهن أو القسيس هو نفسه الصورة الحية للإله فيأخذ محل التمثال المقدس فى مسرحية ممارسة الشعائر. لناخذ مثالا على ذلك الإمبراطور ووجهه غير المغطى تماما والذى يصعد نحو الكابيتول وإلى جانبه كاهن الإله جوبيتور، والذى يخضع لكثير من المحرمات المفروضة عليه فى الحياة الدنيوية، إنه يثير القلق الناتج عن تفوق ونجاح من يلبس مظهر التمثال المقدس. إن واقعة الإله الذى يبحث عن صورة والذى يلبس رداء الكاهن الذى يمثله إنما تدعو للتأمل والتفكير. وفى الواقع نستطيع أن نقول: إن الصورة وإن بدت مصطنعة ومجسمة طبقا لكل مقاييس التشبيه، فإنها لن تكون مجرد هذا الجسم الإنسانى الشكل الذى يسندها ولكنها أيضا ترتبط بالملابس والشارات والشعائر التى تحيط بها من الخارج، أي: خارج هذا الجسم وهو فى الغالب هيكل أجوف. وهذا يجعلنا نفكر ونتذكر الصيغة الانتقادية ضد الآلهة المصنوعة من النحاس والفضة والتى أطلقها "مينوسيوس فيلكس" على لسان المسيحى "أوكتافيوس": "ربما سيقولون لي: إن الحجارة والخشب أو الفضة لم تصبح إلها بعد، متى يولد هذا الإله إذن؟

انظروا إليه وهو يتم دقه بالمطرقة وتصنيعه من الحديد السائل: إنه لم يصبح إلها بعد، انظروا إليه وهو يتم تزيينه ثم تعميده والتضرع إليه، ها هو الآن وقد أصبح أخيرا إلها بفضل رغبة إنسان أراد ذلك وجعله كذلك"^(١٦).

وقد استعان الكاتب "جون شبيد"، لتوضيح أهمية التعاملات المقدسة حول التمثال المقدس بمرجعية "سيناك" كما ذكره "أوغستان"^(١٧)، وهو يصف الشعائر الشعبية التى كانت تجرى فى ساحة المعبد الرئيسة فى الكابيتول فى روما القديمة:

تدور فى الكابيتول مشاهد مخجلة، كما يذكر "سيناك" المهيّب، أن بعض الناس يقدمون للإله جوبيتور أسماء الأشخاص الذين يدخلون المعبد على حين ينكر الآخرون له الوقت والساعة، وهناك شخص ثالث يتولى تفصيله فى حين هناك آخر يعطره ويحرك يديه الفارغتين بحركات تشبه فرك العطر، وهناك نساء يقمن بتصفيف شعر الإلهة جونون ومينرف، وهن واقفات بعيدا عن التمثال الصورة وأحيانا أيضا يقفن خارج المعبد، ويقمن بتحريك أصابعهن مثل مصففات الشعر، هناك نساء أخريات يقدمن للإلهة المرايا"(...) .

وكما يقول "سيناك" متتهدا: هذه مشاهد لجنون الشعوذة ولكن كما يقول الكاتب "جون شبيد" فإنها للأسف تعنى الكثير. "إن هذه المشاهد العجيبة وكلها تمثيل وحركات والتي كانت تدور فى معبد الآلهة فى الكابيتول تخبرنا عما نتج عن "التشبيه" الخادع للصور المقدسة من مزايده جديدة على الشعائر والتي تهدف إلى "تقديم الآلهة وتصويرها": الهدف منها هو منح الحياة لهذه الأجسام المصنعة وذلك بالحركات تماما مثلما كان يفعل كاهن الإله الرومانى أو كاهنة الإلهة فستا فى روما القديمة، حيث كان أتباع هذه المعبودات يؤمنون من خلال الطابع الغريب لحركاتهم التعبدية ويؤكدون أن الآلهة لها صفة فوق الطبيعية وهذا ما كان يثير حنق "سيناك". إن ما أصبح من الأفكار المعتادة والمبتذلة فى الانتقاد المسيحى للأمم الوثنية "إن آلهتكم من صنع الإنسان" يجب ألا يحجب عنا إشكالية نتقاسمها بالتساوي: إذا كان المسيحيون يعتقدون أنهم مضطرون لاستخدام هذا الانتقاد، وهو فى نهاية الأمر انتقاد ساذج، فذلك يرجع بالأساس إلى أن اليهود، الذين ينحدر المسيحيون منهم، لا يصورون الله، وإن المسيحيين أنفسهم يترددون فى تصوير الله إلا فى حالة تجسيد المسيح، ولكن تجسيد المسيح بدوره يبقى أسطورة وكذلك سر القربان المقدس.

الملك أمازيس واكتشاف المقدس

طبقاً لرواية "هيرودوت" فإن الفرعون أمازيس (حوالي ٥٧٠ إلى ٥٢٦ قبل الميلاد) هو أول المحللين الذين اتجهوا إلى ما نطلق عليه الفعالية الرمزية. ومن المعروف أن الملكية الفرعونية المصرية كانت مقدسة أساساً، لذا فإن هذا الفرعون، الذي لم يولد ملكاً، اعتمد بكل بساطة على تجربته الشخصية لكي يثبت علمه، وترجع أهمية هذا الفرعون إلى اكتشافه صيغة جيدة للتعبير عن تحوله من إنسان إلى إله. وهذه الصيغة كانت كافية للقضاء ولو مؤقتاً على الشك أو عدم التأكد، الذي كان من الممكن أن يتم التعبير عنه، فيما يتعلق بالأسس الحقيقية لسلطته:

"في بداية عهده كان المصريون يحتقرونه ويعدون رجلاً غير ذي قيمة؛ نظراً لأصوله الشعبية وغموض أسرته، ولكنه نجح في اكتسابهم بفضله مهاراته ودون أن يستخدم أى عنف متهور، فقد كان يمتلك ضمن كنوزه المتعددة حوضاً من الذهب يغسل هو وضيوفه أقدامهم فيه عند كل اجتماع لهم. كسر الفرعون هذا الحوض وأخذ الذهب وصنع منه تمثالاً على صورة إله ووضع في أفضل مكان وسط المدينة. وبدأ المصريون يتوافدون ويقدمون القرابين لهذا التمثال.

وتم إبلاغ الفرعون أمازيس بما يفعله أهل المدينة فجمع الفرعون الشعب وصرح لهم بمصدر هذا التمثال قائلاً: إن أصل التمثال يرجع إلى الحوض الذي كان يستخدمه في الماضي ليتقيأ فيه، ويتبول فيه ويغسل فيه قدميه والآن هم يركعون أمام هذا التمثال، وقال لهم: لقد حدث معي نفس ما حدث لهذا التمثال، لقد كنت في الماضي مواطناً عادياً وأصبحت الآن

الملك عليكم وأنا أنتظر منكم الاحترام والتفاني، وهكذا نجح الفرعون بهذه الطريقة في مصالحته المصريين وفي إجبارهم على قبول سلطته^(١٨).

ويجب ألا نتعجب من النجاح الذي لاقته هذه الحكاية اليونانية الفرعونية الشهيرة عند اليهود ثم عند المسيحيين، وهذا النجاح في قبول هذه الحكاية يرجع إلى أنهم وجدوا فيها التعبير المثالي والذي يمكن تصديره لتطور غامض ولكنه عالمي. وبعد أن أصبحت هذه الحكاية فعالة في مجال المقارنة فقد هيات لنا أيضا السؤال عن ماهية الصورة الدينية وقديستها. ولقد أشار الكاتب فيلون السكندري إلى "الحوض لغسل الأقدام" في نقد لاذع ضد التماثيل الوثنية^(١٩). وكثير من المؤلفين المسيحيين يذكرون هذه الحكاية، ولكن ليس دون قلق، ليثبتوا أن آلهة الإغريق مصنوعة من مواد حقيرة^(٢٠).

حضور حقيقي :

إن السؤال الذي تثيره حكاية "هيرودوت" عن الفرعون أمازيس يستطيل ويتفرع بنشاط عبر الزمان وحدود الهوية خاصة تلك التي نعتقد أحيانا أنها جامدة خاصة بين الوثنية والمسيحية. وفي هذا الإطار نعالوا تلقى نظرة على مشكلة صغيرة برزت أمام المسيحيين الإصلاحيين عام ١٥٥٧م، الذين استقروا في مدينة ريو وتناولوها بمصطلحات وكلمات لاذعة، وهذه المشكلة تتلخص في "هل يمكن في حالة عدم توافر النبيذ استبدال به مشروبات أخرى في احتفالية قداس العشاء الأخير للسيد المسيح".

وبالطبع أثارت هذه المشكلة جدالاً واسعاً في المدينة حيث أدت مسألة استبدال مادة بمادة أخرى دوراً غامضاً، وكان من رأى مجموعة من السكان "أنه في حال عدم وجود النبيذ يستحسن الامتناع عن الرمز بدلاً من تغييره" أما

الغالبية فقد كان من رأيها: "عندما تناول السيد المسيح هذا العشاء الأخير كان في يهوذا وتحدث عن المشروب الذي كان سائدا في المنطقة ولو كان في أرض المتوحشين لكان استخدم في الغالب ليس المشروب المعتاد لديهم فحسب، ولكن أيضا دقيق النبات السائد لديهم بدلا من الخبز. "ولكنهم أرسلوا مندوبنا إلى مدينة جنيف ليسألوا "كالفان" عن رأيه ويكون حكما بينهم، وأجابهم كالفان بـحل وسط وهو: "تخفيف ما تبقى من النبيذ بإضافة الماء إليه"^(٢١)، وهكذا فإن "كالفان" لجأ إلى حل وسط بين المفهوم الإصلاحي لسر القربان المقدس (الذي ينكر الحضور الحقيقي) وبين احترام الشعائر القديمة ذات الفعالية الرمزية، وفي الحقيقة فإن العرف الكاثوليكي يحرم تخفيف نبيذ القديس (لا يجوز سوى استخدام نبيذ العنب الصافي في القديس)^(٢٢) وفي النهاية فإن المسألة هي مسألة الدرجات في سلم المقدس. وفي نفس الإطار فإن العرف الكاثوليكي يطبق المبدأ نفسه فيما يتعلق باستخدام الزيوت المقدسة خلال عملية التعميد.

"إذا حدث ونقصت كمية الزيت المقدس بحيث يخشى أن تتلاشى تماما دون أن نستطيع الحصول على كمية أخرى من الزيت المقدس، في هذه الحالة يمكن أن نضيف كمية من زيت الزيتون غير المقدس ولكن بكمية أقل، ويمكن إعادة هذا الخلط عدة مرات ولكن إذا تكررت هذه العملية عدة مرات فستكون النتيجة بالطبع أن كمية الزيت المضافة ستزيد عن كمية الزيت المقدس. ولكن يجب ألا نلجأ إلى الإضافة إلا في حالة الضرورة وليس من المسموح أخذ كمية صغيرة من الزيت المقدس مع النية المسبقة في الإضافة على الفور"^(٢٣).

وفي نهاية الأمر فإن السؤال هو متى نتحول من المادة الأساسية الصلبة إلى المادة المضافة أو من الصورة إلى الحقيقة الحاضرة، متى يولد الإله؟ وهذا السؤال سبق وطرحه "أوكتافيوس مينسنينوس فيليكس" بابتسامة

ساخرة وهو يسخر من الآلهة الوثنية، حسب ما ذكره "شارل كليرك" فى كتابه^(٢٤).

إن الصورة تسحب المتدين وكذلك الناقد الماكر، بدون شك، إلى السؤال عن "الخط المثالى" الذى يحدث عنده التحول من الدنيوى إلى المقدس^(٢٥).

ولكن ماذا يحدث فى حالة ما إذا لم تكن هناك، بكل بساطة، صورة على الإطلاق؟ ويروى الكاتب "لوزاب" فى كتابه "تاريخ الكنيسة والإكليروس" أن الإمبراطور "مارك أوريل" وجد نفسه يوماً فى موقف سيئ للغاية. فقد كانت قوات جيشه فى حالة عطش شديد فى الوقت الذى تستعد فيه لخوض معركة ضد الجرمانيين والسرمامطة، فما كان من جنود فرقة ميليتينا (وهى الفرقة المسماة باسم هذه المنطقة من كابادوس) إلا السجود، طبقاً للعادة المسيحية، ومناجاة الله والتضرع إليه. وصعق الأعداء من هذا المشهد وسرعان ما انسحبوا من أمامهم عندما بدأت السماء ترسل الرعد والبرق^(٢٦).

وما يثير الدهشة هنا ليس سجود الجنود^(٢٧) ولكن عدم وجود أى صورة أو تمثال، ولكن الإله غير المرئى الذى تضرع إليه الجنود بحركة السجود هو إله سماوى مادام أنه استجاب وأرسل البرق المسحوب بالأمطار، كما نعتقد.

فكرة الشك: تحديد معنى الخرافة (والوسوسة)

إن إمكانية وجود عبادة بدون صور ولا تماثيل تجعلنا نطرح سؤالاً على المسيحية، وهى الوريث غير الوفى لفكر يهودى ممتد بشأن هذه

القضية. والسؤال نفسه قد يبدو سخيفا إذا وجهناه إلى عالم الوثنيين القدامى غير المندنين. ومع ذلك فإن هذا هو ما يجب أن يقوم به كل من يتساءل عن الصياغات الأولية لبعض الشكوك التي لا تزال قائمة حتى أيامنا هذه.

وكثيراً ما يلتقى مؤرخ الأديان بكل تأكيد بالصورة والتصوير وهو يبحث في العالم الوثني الإغريقي التعبير، من الشرق إلى جنوب إيطاليا في زمن الأساطير والفلسفات الوليدة كما يلتقى أيضاً بالحقيقة الواقعية المصحوبة بالفكر والسخرية دفعة واحدة. ويلاحظ أيضاً أن هناك رد فعل واضح تجاه الصورة وذلك منذ العهد السابق لظهور الفلسفة السقراطية. ولا يتعلق الأمر بموقف مقاطعة جوهرية ولكن بنوع من وضع مسافة أو الابتعاد عن شيء معروف أساساً بأنه وسيط. إن هذا الانتقاد للصورة يأتي من الداخل وهو متضافر مع انتقاد الأساطير. وباختصار هو اتهام للتجسيم أى تشبيه الإله بالإنسان واتهام لهؤلاء الذين يمارسون التجسيم بكل اقتناع. وماذا سيكون مصير الآلهة وتمثيلها وصورها المقدسة إن لم يتم الاستعانة بصورة الإنسان؟ ومن أين يأتي التجسيم؟

وهذان السؤالان هما الأساس الذى لم يستطع الفكر الإغريقي القديم ثم الفكر الرومانى، الذى يهتم بالعبادات والشعائر والأساطير، أن يتخلص منهما وذلك منذ أن بدأ يطرحهما وإلى أن جاءت المسيحية وحاولت الإجابة عليهما لصالحها. وفى ظل امتداد هذا الفكر المتعلق بالشك وبالابتعاد والذى بدأ فى العصر السابق للفكر السقراطى نشأت وتبلورت المفارقة الأساسية بين التدين والخرافة و"الوسوسة" فى عصر أرسطو^(٢٨) وفى اللغة اللاتينية كلمة "دين" مرتبطة بكلمة "خرافة"^(٢٩) وهذه الكلمة الأخيرة مرتبطة بالوسواس ومعناها: "الذى يمتد وجوده بعد الحدث، أى الذى يستمر فى الوجود" أو "الشاهد"، إذن

فكلمة خرافة معناها الأساسي "صفة الذى يكون حاضرا ويكون شاهدا"، وكما تدل الاستخدامات الأولية لصفة "الخرافى" أى الذى يرجع إلى السحر أو إلى النبوءة، فإن الكلمة مصطلح فنى من فن التنبؤ وتعنى المقدرة على رؤية ثانية، وقد ارتبطت الكلمة بممارسات كان الرومان يعدونها حقيرة فى الغالب؛ لذا انتهى الأمر بأن الكلمة أخذت صفة غير محببة: الخرافة أى الممارسات التى لا طائل منها والمحتقرة، والتى لا تليق بالناس العقلاء.

وبكل بساطة أيضا أصبحت الكلمة تعنى الممارسات التقليدية التى تؤدى خارج الإطار المتعارف عليه قانونا (ممارسات فردية أو ممارسات من مصدر أجنبى). وطبقا لهذا المعنى الأخير فإن الخرافة تمتاز عن الدين ليس بسبب محتواها فحسب ولكن بسبب سياق خصائصها الفكرية. وهذا السياق هو الذى يحدد ما هو متعارف عليه بأنه متوافق مع عادات الأقدمين: الفعل الجيد والصيغة الجيدة ينبعان من الشخص الجيد، فى المكان الملائم والوقت الملائم. إن الدين (ريليجيو) هو العبادة الحقيقية الدقيقة أما الخرافة (سيرستسيو) فهى نوع متدهور من التدين^(٣٠). وطبقا لـ"سيشرون"، الخطيب الرومانى، فإن الدين هو (عبادة الآلهة) أى الحرص على الممارسة التقليدية والمعتادة للشعائر التى بموجبها (ترضى الآلهة. وفى النهاية فإن كلمة (خرافة) فى اللغة اللاتينية أخذت معنى كلمة أخرى من اللغة اليونانية (ديزدايمونيا) وتعنى (الخوف من الآلهة)، وفيها أيضا نوع من المبالغة وتترجم أيضا بكلمة (خرافة) التى تتعارض مع كلمة (أوزيبيا) أى (نقوى)، سواء فى اللاتينية أم الرومانية. وهذا ما جعل "فيرون"، العالم الكبير المعاصر ليوليوس قيصر، ومؤلف "الآثار الإلهية والإنسانية" يؤكد أن: "الإنسان المتعلق بالخرافة يخاف من الآلهة بينما الإنسان المتدين يقدس الآلهة مثلما يقدس الآباء ولا يخاف منهم مثلما يخاف من الأعداء"^(٣١).

ويعد "زينوفون" (حوالي ٤٣٠ - ٣٥٥ ق.م.) وهو تلميذ سقراط، أول من أعطى تعريفا واضحا للكلمة اليونانية (ديزيردايمونيا) أى الخوف من الآلهة. وهو يذكر فى كتابه "المأثورات" ملاحظة من سقراط: "هناك مجانين لا يخافون من شيء وآخرون يخافون من كل شيء. وآخرون يقولون كلاما لا معنى له ولا ينتابهم أى خجل أمام الناس، على حين يحبس آخرون يحبسون أنفسهم فى مساكنهم ولا يخرجون منها، وهناك من لا يحترم معبدا ولا هيكلأ ولا أى شيء مقدس وهناك من يقدس أحجارا وقطعا من الخشب وبعض الحيوانات".

وينصح سقراط باعتماد موقف متواضع واحترام معتدل: فمن المستحيل أن يكشف الإنسان سر الظواهر السماوية والإلهية لذا يجب الاكتفاء بالأشياء الإنسانية.^(٣٢) أما النص الكلاسيكى عن المصطلح اليوناني (ديزيردايمونيا) أو الخوف من الآلهة، فنجدّه عند "تيوفراست" (حوالى ٣٧٠ - ٢٨٧ ق.م.) وهو أشهر تلاميذ أرسطو، وصفة المتعلق بالخرافة و"الوسوسة" أى "الموسوس" (سيبرستسيو) تحمل رقم ١٦ فى كتابه "الصفات"، والنص الكامل لهذه الصفة موجود باللغة الفرنسية فى ملحق كتاب "الصفات" الكاتب الفرنسى "لابرويار" الذى ألف هو أيضا كتابا يحمل العنوان نفسه "الصفات" وذكر فى ملحق كتابه هذا نص "تيوفراست" عن صفة (سيبرستسيو):

يبدو أن (الوسوسة) ليست إلا خوفا غير مبرر من الآلهة. لناخذ مثالا رجل مؤنسوس فهو بعد أن يغسل يديه وبعد أن يتطهر بماء مطهر يخرج من المعبد ويتنزه طوال اليوم، وهو يضع فى فمه ورقة لوريا، ولكنه إذا رأى عرسة صغيرة يتوقف تماما عن السير، ولا يعاود السير إلا إذا سار أمامه شخص آخر فى المكان نفسه، أو إذا ألقى ثلاثة أحجار صغيرة أمامه فى الطريق حتى يزيح عن نفسه هذه العلامة المشنومة. والشخص نفسه إذا رأى فى بيته ثعبانا فإنه يسرع بإقامة هيكل فى المكان نفسه. وإذا رأى أشخاصا كثيرين يقتربون من أحجار للعبادة

ويخصصون كثيراً من الوقت لهذه الأحجار فسرعان ما يقترب منهم هو أيضاً ويسكب على الأحجار كل الزيت المبارك من أيقونته الصغيرة ويسجد أمامها ويتعبد، أما إذا رأى فأراً يقرض كيساً من الدقيق فإنه يهرع إلى أحد الدراويش الذى ينصحه بأن يضع بداخل كيس الدقيق قطعة من النقود، ولكن الرجل لا يرتاح لنصيحة الدراويش ويصيبه الرعب من هذا الحدث العجيب ولا يستخدم كيس الدقيق بعد ذلك ويلقيه بعيداً. ونقطة ضعف أخرى لديه فهو لا يفتأ ينظف البيت الذى يقطن فيه، ويتفادى الجلوس فوق أحد القبور ولا يحضر أى جنازة أو يدخل فى حجرة فيها امرأة فى حالة وضع. وعندما يرى فى منامه رؤيا ما يسارع باستشارة مفسرى الأحلام والدراويش والعراقين ليتعرف منهم الآلهة التى يجب أن يقدم لها القرابين. وهو لا يتأخر فى زيارة قساوسة الإلهة "أورفيه"، فى نهاية كل شهر حتى تدخله فى محيط إسارها كما أنه يصطحب زوجته معه وإذا رفضت أن تذهب معه فإنه يجعل المربية تصحب أولاده إلى المعبد. وإذا حدث وذهب للنزهة فى المدينة فلا يفوته أن يغسل رأسه بماء النافورات الموجودة فى الميادين وأحياناً يلجأ إلى بعض العرافات اللواتى يظهرنه بأسلوب مختلف وذلك بتوثيق كلب صغير ولفه حول خصر الرجل ويدهنونه بالبيصل المقروم (وهو بصل بحرى يستخدم للتطهير). وأخيراً إذا التقى برجل يعانى من الصرع فإنه يصاب بالرعب ويبصق فى صدره كأنما يلقى بعيداً شؤم هذا اللقاء.

وهذا الشخص الموصوف فى الفقرة السابقة يؤدي الحركات الخاصة بالتطهير ويحترم كل المحرمات المطلوبة من شخص يقدم قرابين أو يؤدي شعيرة من الشعائر، ووصف هذا الشخص أنه (موسوس) لأن خوفه وحرصه على الطهارة والنظافة يمتد طوال حياته، وطبقاً للكاتب "ليفى شتراوس" فإن (الوسوسة)؛ ليست إلا مبالغة فى تقدير الشك بشأن ممارسة العبادة.

الثانى (الخرافة) و (الإلحاد):

منذ عهد "زينوفون" تم تحديد مفهوم التقوى بأنها التوازن بين (الخرافة) و (الإلحاد)^(٢٢) وفى هذا السياق تم التأكيد على أهمية العادات، فمن الضرورى احترام التعبد التقليدى والشعائر المعتادة. كما يجب أيضا احترام الحدود. فمن جهة، نجد الإلحاد وهو متضامن مع رفض أى تصوير أو تجسيد ويرفض كذلك الآلهة نفسها، ومن جهة أخرى نجد (الخرافة) و (الوسوسة) أى (ديزيديمونيا) وهى الاعتقاد المبالغ فيه والكفيل بإعطاء أهمية كبيرة للأحجار ولقطع الخشب غير المصنع أو إلى تفاصيل صغيرة فى الشعائر، وبين الاثنين هناك العلاقة الطبيعية بالآلهة التى يمكن تحديدها ووصفها بأنها تشتمل على نقد معتدل ونسبى للصور غير المصقولة (تماثيل لآلهة من الخشب العتيق أو أحجار غير مصقولة)، كما يمكن أن تكون قبولاً بدون تحفظ لهذه الصور والتماثيل ما دام أنها تنتمى لموروث دينى مستقر. وهذا هو الفارق بين الدين والخرافة فى العالم القديم وهو ليس محتوى التعبد نفسه.

إن الحركات المواقف نفسيهما يمكن اعتبارها أحيانا أنها دينية وأحيانا خرافية طبقا لدرجة كثافتها (طبيعية أم مبالغ فيها)، وكذلك طبقا للسياق (ممارسة تقليدية مدنية أم ممارسات خاصة أجنبية وغريبة عن المكان)، وكما رأينا وطبقا لـ"توماس داکان"، العالم اللاهوتى من القرون الوسطى، فإن المسيحية قد استعارت فكرة المبالغة أو التغيير والانتقال: "إن الخرافة تتجاوز الطريقة التى يجب اتباعها فى التعبد للآلهة. ونقع فى هذه المبالغة فى كل مرة نؤدى الشعائر الإلهية لغير من تجب تأديتها له. وفى الواقع يجب ألا نعبد إلا الله الواحد الملك غير المخلوق مثلما يريد أصل الدين.

إذن هناك خرافة كلما أدينا العبادة أمام مخلوق ما" (٢٠) وفي الديانة الرومانية القديمة لم يكن ما يتم التعبد له يعد معولاً قاطعاً أمام الخرافة.

وبالنسبة للعالم اللاهوتي الكبير من القرون الوسطى، فإنها أصبحت مرادفة للوثنية أى التعبد لمن لا يستحق. والقراءة المسيحية للملف الإغريقى والرومانى الخاص بالخرافة تقودنا إلى تفسير شامل للوثنية القديمة بوصفها ديناً كاذباً وأصبحت كلمة دين هى التى تعنى العلاقة التى تجمع بين المؤمن وبين الله الواحد الحقيقى (٢١).

النقد الإغريقى للتجسيم والتماثيل: تاريخ تقليدى طويل

قبل أن نتهم المسيحية الآلهة القديمة بالشيطنة، فإن هذا الاتهام يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، فى العالم الإغريقى القديم، ويرجع إلى الانتقادات التى وجهها الفيلسوف "هيراكليت" للصور والتماثيل: "أنهم يجهلون تماماً من هم الآلهة ولا الأبطال لذا فإنهم يوجهون صلواتهم للتماثيل (أجلماسى) كما لو كان من الممكن إجراء مناقشة مع الجماد (ديمواسى) (٢٢). وطبقاً لهذا الفيلسوف فإن التمثال ليس إلا (المسكن) الخاص بمن هو غير مختص بأصناف التجسيم. وأن الإله ينجو من الإمساك به: "الإله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلام، الشبع والمجاعة... إنه يتحول مثل النار التى تتحول رائحتها حين تخلط بالبخور والعطور ويتغير اسمها طبقاً لما يشمه كل شخص" (٢٣) وهكذا يبدو إله "هيراكليت" مثل النار المستقلة عن المادة التى تحرقها، أى مخلوق نعتقد خطأ أنه بالإمكان أن نتعرفه من خلال ظهور خارجى، ظهور الدخان أو الرائحة الناتجة عن الحريق.

إن صورة النار ذات الروائح ليست ببعيدة عن صورة شوك النار المشتعل بنار لا تحرقه. ويبدو أن "هيراكليت" كان متأثراً بالنقد الذي وجهه "زينوفون" إلى "هومير" وإلى "هيزويد"، يدينهم بأنهم جسدوا الآلهة، ويتنقّد تصرفاتهم ومواقفهم الفاضحة.^(٣٨) وهؤلاء الشعراء العظماء الذين كانوا بمثابة المربين والمدرسين للشعب الإغريقي كانوا يعرضون الآلهة بوصفها مخلوقات تولد، وترتدى الملابس ولها لغة وجسد مثلها مثل الإنسان، وإذا اتبعنا نفس أسلوب التفكير نفسه فإن أهالي إثيوبيا كانت الآلهة لديهم سوداء البشرة ذات أنف مفلطح، أما بالنسبة لسكان تراسيا القديمة فالآلهة عندهم بشرتها بيضاء وعيونها زرقاء. وهكذا فالحيوانات مثل: البقر والخيول والأسود لها أيد ولكنها ترسم وتعمل مثل الإنسان، فكانت الآلهة الخيول على هيئة جسم الحصان، والبقر على هيئة جسم البقرة وهكذا كل حيوان إله له جسم على هيئة جسم الحيوان^(٣٩).

"إله واحد، أكبر إله عند الآلهة وعند الناس، مثل الإنسان القابل للموت ليس بالجسد (ديماس) ولا بالفكر (نيوما)"^(٤٠) وهو دائما في المكان نفسه ويبقى في مكانه بدون حراك البتة ولا يليق به أن يكون أحيانا هنا وأحيانا هناك. وبدون مشقة وبقوة الروح فقط يهب الحركة لكل الأشياء. وهو يرى بالكامل ويدرك كل شيء بالكامل ويسمع بالكامل"^(٤١).

أما "أشيل" وهو من معاصري "جوب" المذكور في التوراة، فقد وصف الإله "زيوس"، إله الكون، بصفات تعد امتداداً للصفات التي ذكرها "زينوفون" والتي تعد تفكيراً وتأملاً إغريقياً عاماً للنقص الملموس في التجسيم: "إن زيوس يقذف الناس من أعلى حصون الأمل، وهو يذبحهم بدون أن يتسلح بأي عنف، والمقدس لا يعرف المجهود، وهو جالس بدون حراك على مقعده

النقى وينفذ ما يفكر فيه بإمعان وتأمل" (٤٢)، وهذا الانتقاد للتجسيد والذي يلفظ ويرفض أحيانا "هومير" و"هيزويد" (٤٣) يقودنا إلى ما يقوله المؤرخ "هيرودوت"، ولكن دون أن يدينهم، عن هؤلاء الشعراء القدامى الذين خلقوا عند الإغريق صورة الآلهة لديهم: مطلوب منا العودة إلى تاريخ (إغريقي) للدين، يحدد منابع دين بدون صور ولا تماثيل وبدون أسماء للآلهة، العودة لزمان كما تصوره المؤرخ الإغريقي "هيرودوت"، زمن ما قبل الإغريق، زمن متوحش ولكنه مؤسس وأكثر قربا من الآلهة بدون أدنى شك (٤٤).

قبل الصورة وقبل الأسطورة: دين المنابع

طبقا للمؤرخ "هيرودوت" فإن شكل الآلهة (الصورة أو إيدوس) مرتبطة بأسماء الآلهة واندماجها في السرد (الحكاية أو الأسطورة)، ونقرأ للشاعر "سيمونيد"، الذي عاش قبل المؤرخ "هيرودوت"، قوله: "السرد هو صورة للأفعال" (٤٥)، وهذا معناه أنه لا يوجد سرد ما دام لا توجد أسطورة وكذلك لا توجد صورة مجسمة والعكس صحيح. وينتقد الفلاسفة أتباع "زينون" الذين يصرون على هشاشة الصور المقدسة المجسمة ويهاجمون أيضا الحكايات الشعرية (٤٦) وكذلك المجاز والاستعارة والمنتشرة منذ الأزل والتي يستخدمها الشعراء هي بالتأكيد وسيلة للهروب من التجسيم.

وفي كتابه "مدينة الله" يشير "أوغسطين" إلى كتاب "فيرون" وهو "الأثار المقدسة" وطبقا لهذا الأخير الذي كان يتبع نظرية البابا "ك. موسيوس سكافولا"، فهناك ثلاثة أنواع من "علوم اللاهوت" أو الخطابات عن الآلهة: أولا خطاب الشعراء؛ أى: علم الأساطير الإغريقية والذي ليس له أية قيمة فى حد ذاته، ثانياً خطاب الفلاسفة الذين يستخدمون الاستعارة الطبيعية والتي

يحترمها "فيرون" إلى أقصى درجة، لأنه من أتباع "زينون"، ولكنه في نفس الوقت يحذر من انتشارها بين العامة، وأخيراً الخطاب السياسي وهو علم الأساطير المدني أو القومي والذي يمكن أن نفهمه على أنه يحث على الاحترام الشديد للشعائر التقليدية، والذي يذكر الناس باسم الإله الذي يجب أن يتبعه الكهنة وما هي العبادات وفي أي مناسبات وفي أي أماكن^(٤٧). ويعلن "فيرون"، فيما يتعلق بعلم الأساطير الطبيعية بأن هناك حقائق كثيرة ليس من المفيد أن يعرفها عامة الناس، أما فيما يختص بعلم الأساطير الشعرية، والذي يمنح الآلهة مشاعر ووجوه بشرية، فإنه يحتوى على كثير من الأخطاء وبالرغم من أنها خطأ فإنه من المستحسن أن يعدها الناس حقيقة^(٤٨). ويعترف "فيرون" الذي كان يحترم بشدة التعبد التقليدي: "إنه لو قدر له أن يعيد تكوين المدينة فإنه سوف يختار الآلهة وأسماءها مستقاة من الطبيعة. ولكن نظراً لأنه من الشعب القديم فقد اعتقد أنه يجب عليه أن يحتفظ بتاريخ الأسماء والكنائيات القديمة المتناقلة عن القدماء مثلما وصلت إليه، وكان يهدف من كتابتها وتأملها أن يجعل الشعب يحترم الآلهة ويقدرها بدلاً من أن يحتقرها"^(٤٩)، وهو يوضح، في ترتيب الأفكار، "لقد ظل الرومان القدماء يعبدون الآلهة لأكثر من مائة وسبعين عاماً دون اللجوء إلى التجسيم"، ويضيف قائلاً: "لو استمر الحال هكذا حتى يومنا هذا لكانت عبادة الآلهة أكثر نقاء". وحتى يؤكد هذه الأفكار فإنه يستشهد بالأمة اليهودية، ولا يتردد في أن يضيف مؤكداً: "أن الأوائل الذين أقاموا التماثيل أمام شعبهم قد أزالوا الخوف لدى مواطنيهم وزادوا من الخطأ"، وطبقاً لـ "أوغسطين" فإن "فيرون" كان يعتقد أنه يمكن احتقار الآلهة بسهولة بسبب ملامح التماثيل السخيفة^(٥٠). وطبقاً لـ "فيرون" فإن أول ظهور للتماثيل المقدسة في روما القديمة يرجع إلى عهد الملك "تاركين القديم" وهو ملك يتم تعريفه أحياناً على أنه إغريقى،

وطبقا للموروث الثقافي، يقال: إن هذا الملك قد أمر فنانا من "أتروري" أن يصنع تمثالا ضخما للإله جوبيتور ليضعه في معبد الكابيتول^(٥١)، لدينا هنا حادثة تعطينا صورة نموذجية بكل تأكيد عن ماضى روما، وفي ذلك الماضى كانت الشعائر الدينية فى روما قريبة من العبادات فى أرض فلسطين ومن عبادات الإغريق البيثاغوريين وعبادات الفرس^(٥٢).

ولكن أقدم تعبد رومانى يرجع إلى عهد الملك "توما" ولكنه لم يشتمل على تماثيل ولا معابد: "لقد كان الدين بلا تجهيز ولا تكليف بل طبيعيا والشعائر فقيرة وقليلة ولم يكن هناك معابد مثل الكابيتول. ولكن كان هناك هياكل من العشب ترتفع بعض الوقت ومزهريات قديمة"^(٥٣)، كما أن "بلوتارك" فى كتابه "حياة نوما" ذكر هو أيضا مواقف مماثلة لعبادات البيثاغوريين، لخليفة "رومولوس":

" إن كتاباته عن التماثيل قريبة جدا من مبادئ "بيثاغورس"، وكان هذا الأخير يعتقد أن المخلوق الأول غير ملموس وغير حساس وغير مرئى وغير مخلوق وغير مفهوم. أما الملك "توما" فقد منع الرومان من تصوير الإله على صورة إنسان أو حيوان. ولم يكن عند الرومان، فى البداية، ولا صورة واحدة مرسومة أو تمثال للإله.. ولكن خلال المائة والسبعين سنة الأولى بدأوا، بكل تأكيد، فى بناء معبد وهياكل، ولكنهم لم يضعوا بداخلها أبدا أى تمثال يمثل أى إله، لقد كانوا يعتقدون أن تشبيه المخلوقات الكاملة بمخلوقات رديئة نوع من الكفر وأنه من المستحيل الوصول إلى المخلوق الكامل (الجيد جدا) إلا بالفكر"^(٥٤).

ويمكن مقارنة هذه المعتقدات التقليدية حول منع الصورة والتماثيل بنظرية مقاربة لصاحبها "دينيس دهاكرناس" الذى وصف المؤسسات فى

عهد "رومولوس" بأنها إصلاح للمؤسسات الإغريقية: أما الأساطير المتناقلة عن الآلهة والملئنة بالكفر واللغات فإن "رومولوس" يعدها ضارة وغير مفيدة وغير محترمة ولا تليق بالآلهة فحسب بل أيضاً بالناس الشرفاء. لقد رفضها جميعها ونبذها وجعل الرومان يعتادون على الحديث عن الآلهة باحترام شديد ولا يصفونهم أبداً بصفات لا تليق بطبيعتهم كخالدين^(٥٤).

لقد وضع "دينيس دهاالكرناس" نصب عينيه كتاب "الأثار المقدسة" للمؤلف "قيرون"، وهو يكتب السطور السابقة وقد استشهد علناً في تأملاته وكتاباته اللاحقة، بمناسبة تأليف بحث مطول عن الكهنوت الذى أسسه "رومولوس"، بفكرة غياب الأساطير المقدسة فى روما القديمة.^(٥٦) وبالرغم من ذلك فإن "دينيس دهاالكرناس" لا يؤكد أن الرومان كانوا محرومين من الأساطير ولكنه يقول فقط، بالتوافق مع نظريته عن أصول روما التاريخية^(٥٧)، أن هذه (المستعمرة الإغريقية) قد أنشئت بمبادرة من المؤسس، رومولوس، الذى أراد أيضاً أن يكون مصلحاً. وهو فى ذلك يبدو وكأنما قرأ كتاب "الجمهورية" لـ "أفلاطون"^(٥٨) ومن ثم قرر أن يترك جانباً القصص القديمة الفاضحة الخاصة بالآلهة. وينكر "دينيس دهاالكرناس" من بين هذه القصص المناسبات الخاصة بالإيضاحات التى لم تكن موجودة، طبقاً لتأكيد، فى الثقافة التقليدية الرومانية القديمة التى أصلحها "رومولوس". كما أن الآداب اللاهوتية أيضاً لم تكن معروفة بالرغم من أنها هى التى نشرت فى بلاد الإغريق قصص العائلات المقدسة منذ نشأتها إلى جانب النزاعات على الحكم والسيادة. كما لم يكن معروفاً أيضاً فى روما القديمة الإطار المسرحى الملحمى حيث أبرزت الآداب الإغريقية نموذجاً من بين النماذج الفاضحة، نموذج خضوع الآلهة لعامة الناس^(٥٩).

كذلك غابت بعض الشعائر المرتبطة بأساطير خاصة، وعلى الأخص أسرار الآلهة التي تخفى مثل الإله "برسيفون" أو الإله "ديونيزوس" التي ينتج عنها روايات وملحقات عن الحداد^(٦٠)، ونستطيع القول بأن الرومان، على الأقل في إطار مؤسساتهم الدينية القديمة والعتيقة جدًا، والتي من المفترض أنها موروثه من عهد "رومولوس"، كانوا محرومين من سياق الإيضاحات المحبذة للأساطير المقدسة، إذن تلك المدينة التي أنشأها "رومولوس" ليست متهمه بالتجسيم ولكنها تمارس دينًا قريبًا من دين الأجداد الذين وصفهم "هيرودوت" وهم من يطلق عليهم "بيلاسج" أي: ذو المباني المركبة بلا نحت وبلا ملاط، والذين لم يتأثروا بعد بـ "هومير" و"هيزويد".

الهوامش

- (١) راجع ل. روبير "لوسيان فى زمانه".
- (٢) راجع "إسكندر أو النبى الكذاب"، ٣٠٠، الصفحات ٨ إلى ١٠.
- (٣) أرنوب، ضد الأمم الجزء الأول، ٣٩ (ترجمة) الجزء السادس.
- (٤) كليمون من الإسكندرية، بروتريتيك، الجزء الرابع، صفحة ٤٦.
- (٥) انظر لوسيان "الديك"، ٢٤، انظر أيضا "جوبيتر تراجيك" ٨. وأذكر هنا ترجمة أ. طالبوت "الأعمال الكاملة للوسيان"، باريس، ١٨٥٧. صورة الفئران والصراصير التى تبنى عشها فى الأماكن المجرّفة داخل التماثيل سيقوم باستخدامها فيما بعد المؤلفون المسيحيون، مثل أرنوب "ضد الأمم" الجزء ٤، ص ١٤٠.
- (٦) لوسيان، عن التضحيات، ١١، (ترجمة طالبوت)
- (٧) انظر بهذا الخصوص م. باراش، ايكون، ص ٣٠ "الشعور بالقرب من الإله عندما نكون قريبين من صورته يعطى الشعور بأنهما واحد بالرغم من أن ذلك قد يبدو غامضاً وغير واضح.
- (٨) للحصول على نقد وثى ذى مرجعية بوعى متدين لهذه المسألة يمكن الرجوع إلى البحث بعنوان: "ضد المسيحيين" والذى كتبه المؤلف الغامض ماكريوس مانياس، وهو نص من الصعب تأريخه بالرغم من أن أدولف فان هارناك فى كتابه "النص وشرحه، ليبينز، ١٩١١، (باللغة الألمانية)، قد أرجعه إلى بورفير. انظر كذلك الترجمة الإنجليزية لـ ج. هوفمان، بورفير ضد المسيحيين"، ص ٨٣ إلى ٨٨.
- (٩) أهم شاهد هو الوصف الذى كتبه كاليكران (عند أثينا، مأدبة السفستيين الجزء ٥، ١٩٧ إلى ٢٠٣ انظر أيضا أ. برناند "الإسكندرية الكبرى"، ص ٣٣٤ إلى ٣٤١) عن الاحتفال الكبير الذى أعده بطليموس فيلادلف. أما هارون من الإسكندرية وهو عالم رياضيات ومهندس من القرن الأول الميلادى فقد كتب فى بحثه بعنوان: "عن بناء الإنسان الآلى" (ص ٣٨٦ من طبعة توبنر مع ملاحظة الصورة رقم ٩٤ أ) شرحاً دقيقاً لماكينه أو جهازاً للتعب مرفقاً به هيكل به شعلة تشتعل بمعرفتيا تلقائياً

وبعد تقديم التضحية والقربان نرى ديونيزوس يلتفت للوراء ويتدفق اللبن من الصولجان بينما النبيذ يملأ الكأس ويتدفق منه، ونسمع موسيقى من آلات متعددة ونتأمل رقص الراقصات. انظر أيضا شرحا لتمثال سارابيس الممغنط والمتحرك من تأليف روفان "من سيرابيوم الإسكندرية" (في طبعة توماس مامسان بالألمانية لبيزيج، ١٩٠٨، ص ١٠٢٧ إلى ١٠٢٩، وانظر أيضا ف. تالمون، "وثنيون ومسيحيون في القرن الرابع الميلادي،" تاريخ الكنائس، لـ روفان داكلييه:

(١٠) انظر بخصوص هذه المسألة البحث "اسلبيوس" جزر ٢٣-٢٤ و ٣٧-٣٨ مع ملاحظات أ.د. نوك وأ. ج. فيستيجار)، انظر أيضا ب. بويانسه "شعوذة وسحر من عصر الأفلاطونية الجديدة"، ص ١٩٧ إلى ١٩٩.

(١١) ب. الروت "تغيير الأسلوب في تقديم صور التعبد"، ص ١٠ وانظر أيضا د. أ. شابيرو، "الفن والتعبد في أثينا"، ص ٢٧ إلى ٣٦.

(١٢) بلوتارك "موازيات" ١٧، الأعمال العادية، ٣٠٩.

(١٣) صمويل ٦،٦ والتوراة ليفيتيك ١٦،٢

(١٤) انظر عن ممارسات الصورة أ. كوهنارت "عن الصورة لدى الإغريق" وانظر ج. هوك (بالألمانية) ص ٤٩ إلى ٦٤. انظر أيضا عدة أمثلة أخرى متنوعة أبوليه "تطورات (الحمار من ذهب) الجزء ١١، ٩ (عبادة إيزيس في اليونان). م.ب. نيلسون" (عيد هيرا إلى ساموس)، ص ٤٦ إلى ٤٩. انظر أيضا (عند أثينا، مأدبة السفستيين الجزء ١٥، ص ٦٧٢، وانظر فارون مذكور عند لاكلانس "مؤسسات إلهية"، ٨ و ١٧ وانظر بوسانياس "وصف اليونان" ٩ و ٣٠٣ (عيد دادالا وبيوتي). انظر نيلسون، ص ٥٠. انظر ف. فرانتيسي ديكر، أساطير من فنان الإغريق القديم، ص ١٩٣ إلى ٢١٦. انظر أيضا إلى "التمثيل ذات الملابس" لـ برورون (أرتيميس) أو "ب. بروليه" فتاة أثينا"، ص ٢٢٦ إلى ٢٢٧. انظر إلى عيد شعب أثينا"، وبروليه نفس المصدر، ص ٩٩. ويكون القربان بصفة عامة مؤنثا مغطاة بحجاب شفاف لمزيد من الإبهار. انظر اوبريو سيفين، "صلوات ومعتقدات دينية في اليونان القديم" ٣١٢ (وهو يذكر ب. ديمارني وف. فيان وب. كاسين). تمثيل تم سبها وضربها بالكرباج. انظر بورجوه. "بحوث عن الإله بان" ص ١٠٧ إلى ١١٤. انظر أيضا د. ميتزلر "بيلدرشتورن و بيلدرفيندليشكت".

(١٥) ج. شيد، زوجة جوبيتور، العبيد والقائد المنتصر، مختارات رومانية عن تماثيل الآلهة"، ص ٢٢٧ و ٢٢٨. انظر أيضا ب. فاين، "التقوى الجديدة في الإمبراطورية:

- الجلوس بجوار الآلهة والتردد على المعابد"، وكذلك س. إتيان، "الألقيا في الكابيتول، عبادة الصور في روما الإمبريالية بين الشعائر والخرافات"
- (١٦) مينوسيوس فيليكس، أوكتافيوس ٢٤.
- (١٧) سيناك، حوار حول الخرافة والوسوسة، ٣٥ (أوغسطين مدينة الله، الجزء ٤، ١٠، ٢)
- (١٨) هيرودوت ٢، ١٧٢ (ترجمة أ. برجيت، باريس، ١٩٦٤)، وقد أعاد بلوتارك نفس الرواية في "مأدبة الحكماء السبعة ٦، (١٥١)
- (١٩) فيلون السكندري، عن تأمل الحياة ٧. انظر إلى ش. كليرك "النظريات المتعلقة بعبادة الصور، ص. ١٣٠. بالنسبة للكتابات اليهودية انظر س. ليبيرمان، فلسطين الإغريقية واليهودية، ص. ١٢٢ وما بعدها. وقد ذكر في هذا الكتاب أن الحاخامات اليهود يستخدمون هذه الحكاية بتفسير خاص جدًا؛ لأنهم يستلهمون منها التعليق على الحكايات المتعلقة بالنقاش بين الله والملائكة قبل خلق آدم وبعده ابتداء من حفنة من طين .
- (٢٠) جوستان، المذبح التاسع، ٢. وأيضاً أتياناجور، العريضة ٢٦، ٥، ٥. انظر أيضاً ترتوليان، الدفاعات ١٢، ٢ وأيضاً الملف الذي جمع مادته م. ج. ميلن، في أمريكان جورنال أركولوجي، ٤٨ (١٩٤٤)، ص. ٢٢ إلى ٤٤
- (٢١) جون دي ليري، تاريخ رحلة إلى أرض البرازيل، انظر ش. جروس، شعائر المائدة المقدسة، أنثروبولوجيا تاريخية للإصلاح الديني في جنيف (القرن السادس عشر والسابع عشر)، ص. ٢٥٥ و ٢٥٦
- (٢٢) ر. ب. لوفافاسور، احتفالية طبقاً للشعيرة الرومانية، الجزء الأول، ص ٢١
- (٢٣) المصدر نفسه، ص. ٦٠٨ و ٦٠٩
- (٢٤) انظر . كليرك، النظريات المتعلقة بعبادة الصور، ص. ٣٢: "يتم تسبيحه ثم دقه ثم نحته ولكنه لم يصبح إلها بعد .."، وقد سبق وذكرنا هذا النص لـ مينيوكيوس فيليكس (ص ٢٩٠)
- (٢٥) انظر ترتوليان، الدفاعات ١٢ وأيضاً عن الوثنية ١٥ و " المسرحيات ١٣.
- (٢٦) أوزيب دي سيزاريه، تاريخ الأكليريكية، الجزء الخامس، ٥، ١
- (٢٧) انظر إلى و. بوركارت، الدين عند العرب وفي العهد الكلاسيكي، ١٢٨ والذي يرجع إلى مؤلفات م. ب. نيلسون. أما تيوفراست فإنه يقول بوضوح (في " إنفرا، ص. ٣٧ و ٣٨) أن الموسوس يركع على الأرض على ركبتيه ويقوم بالتعبّد

للأحجار المدهونة بالزيت. وهذه الحركة التعبدية الخاصة بالركوع على الركبتين للصلاة ولتحية الإله هي حركة تقليدية قديمة ومعترف بها منذ القدم. ولكن هنا ما يصبح مثار للسخرية، هو اختيار الموسوس لإله أو لمكان أو مناسبة لا تستحق ذلك. انظر بخصوص حركة الركوع أريستوفان، بلوتوس ٧٧١ وكذلك هيبوناكس ٣٧، وسوفوكل، فليوكتات ٦٥٧، واليكترا ١٣٧٥. والركوع في حد ذاته ليس نادرا ولا يقتصر فقط على المراسم الجنائزية. انظر إلى ف.ت. فان ستراتن "هل كان الإغريق يركعون أمام الهتهم؟"

(٢٨) انظر ج. لوزا، بلوتارك عن الخرافة والوسوسة، ص. ٨ إلى ١٥ وأيضا ل. برويت "تجارة الآلهة".

(٢٩) انظر إلى انفرا المعاني كلمة "ريليجيو" بالتحديد، ص. ٢٤٩ إلى ٢٥٣

(٣٠) انظر إلى د. جروندزينسكس "الخرافة"

(٣١) فارون، ص ٤٧ كردونس، وقد ذكره أوغسطين، مدينة الله، الجزء ٦، ٩. الموسوس أمام الآلهة.

(٣٢) إزِينوفون، مذكورات، ١، ١٤ و ج. لوزا، بلوتارك، عن الخرافة والوسوسة، حيث يذكر أن إزِينوفون يستخدم تلك الصفة بمعنى تقريظي (الذي يخاف وبخشى الآلهة) وليس بمعنى "الموسوس" ونجد المعنى نفسه مستخدما أيضا عند أرسطو في كتاب "السياسة" الخامس، ١١ (١٣١٥). أما تيوفرست فيو أول من أعطى الكلمة معنى سلبي. ونذكر أيضا أن جوزيف (الآثار اليهودية) الجزء ١٠، ٤٢، يستخدم الكلمة بمعنى إيجابي جدا: ميناसा بعد أن تم تنصيبه ملكا أخذ يتعبد بكثير من الهمة الدينية وأخذ يظهر المعبد ومدينة جيروزاليم

(٣٣) ارجع إلى المادة السابقة بالنسبة لـ إزِينوفون. أما بلوتارك (حوالي عام ٤٦ إلى ١٢٠ بعد الميلاد) في كتابه "إيزيس وأوزوريس" فهو يدافع عن هذا الحل الوسط ويصفه بأنه ميزة إغريقية: "قم بأداء جميع نقاط الشعائر التقليدية واحترامها ولكن قل لنفسك إنه ليس هناك قرابين ولا تضحيات ولا أعمال جيدة تقال رضا الآلهة أكثر من الأفكار الحقيقية الطيبة عن طبيعتهم الحقيقية وبذلك سوف تبتعد عن سيئة خطيرة وهي الوثنية والخرافة والوسوسة (كتاب إيزيس وأوزوريس ١١، ٣٥٥ ترجمة س. فروادفون. ويضيف بعد ذلك: "يقول الإغريق ويعتقدون أن الحمامة هي الحيوان المقدس عند أفروديت وأن الثعبان مقدس عند أثينا والغراب عند أبولون والكلب عند أرتيميس مثلما يقول أروبيد: "أنت (أيها الكلب) ستكون صورة هيئات حاملة النور

(هيكات هي إلهة ملثقى الطرق وهي حاملة الشعلة وتشبه أرتيميس) ... ولكن معظم المصريين يقدسون الحيوانات يعدونها، مثل: الآلهة ولكنهم بمعاملة الحيوانات مثل الآلهة قد جعلوا شعائهم الدينية محل سخرية وهذا أقل ضرراً ناتج عن هذه السخافة: إنهم بذلك قد غرسوا عقيدة خطيرة تجعل ضعاف الشخصية والضعفاء يخرطون في الخرافة والوسوسة في حين ينساق الآخرون الذين يتمتعون بالجرأة إلى الوثنية (مستخرج من كتاب إيزيس وأوزوريس ٧٠، ٣٧٩ ترجمة س. فروادفون).

(٣٤) انظر المجموعة اللاهوتية، إيلا، إيلايه، ٤٤.

(٣٥) انظر إلى إنفرا ص. ٢٥١ لتحديد المفهوم المسيحي لمصطلح "ريليجيو" وعلاقته بالمعنى المنتشر قبل المسيحية.

(٣٦) هيراكلييت، ٢٤١ وكيرك رافين شوفيلد (الفلاسفة قبل سقراط " الطبعة الثانية، كامبريدج، ١٩٨٣، ص. ٢٠٩

(٧٣) المصدر نفسه ص. ١٩٠

(٣٨) انظر إزيناوفون، المذكورات من ١٦٦ إلى ١٧٢ (ص. ١٦٨ إلى ١٦٩)

(٣٩) المصدر السابق، ص. ١٦٨ و ١٦٩

(٤٠) ي. أمير، عن الفلاسفة الموحدين واليهود الإغريق"، ص ٢ حيث يقول: إن حكم إزيناوفون معروف لدى المؤلفين اليهود الإغريق وهو يرجع إلى "النبوءات سبيل ٢، ١٢٧، والجزء الثالث، ١١ وإلى أريستوبول كما ذكره أيزاب، التحضير الإنجيلي، ١٢، ١٣

(٤١) المصدر السابق، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢ من ريك رافن شوفيلد

(٤٢) آشيل، تضرعات، (ترجمة من المؤلف)

(٤٣) رفض هومير وإيزويد موجود عند أيزيناوفان وربما أيضا عند هيراكلييت، وربما أيضا عند أفلاطون.

(٤٤) هيرودوت ١١، ٥٢. انظر إلى إنفرا ص. ٥٧ إلى ٦٢. كما نجد ذلك أيضا في الخطاب الذي نشأ منذ أفلاطون عن البرابرة وعن الحكم الأجنبية، انظر إنفرا ص ٦٢ و ٦٥ إلى ٧١

(٤٥) سيمونيد، ١٩٠٤٥

(٤٦) انظر ستيوكوروم فيتيروم، التي نشرها هـ. فون زينون، ٢٦٤، وكريزب عن التماثيل والصور وكذلك ديوجان دي بابيلون عن الشعراء

(٤٧) انظر ج. لوبرج " عن علم اللاهوت الثلاثي وكذلك ي. ليمان، فارون عالم لاهوتي وفيلسوف روماني، ص ١٩٣ إلى ٢٢٥

(٤٨) فارون، ٢١، أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٤، ٣١

(٤٩) مدينة الآلهة، الجزء ٤، ٣١ (ترجمة ج. كومبار، مكتبة أوغسطين)

(٥٠) نفس المصدر

(٥١) بلين القديم، التاريخ الطبيعي ٣٥، ١٥٧. فيما يتعلق بـ فارون، انظر ي. ليمان " فارون عالم لاهوتي وفيلسوف روماني، ص ١٨٤ إلى ١٩٢ و " فارون ومشكلة التماثيل المقدسة "

(٥٢) أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٤، ٩ حيث يقول: إن فارون كان يعتقد أن الذين يعبدون إلها واحدا بدون صور، إنما يتوجهون في الحقيقة إلى جوبيتور تحت اسم آخر، كان يفكر في من يا ترى إلا في اليهود والفرس؟ انظر فارون (أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٧. أما فيما يرتبط بأباء الكنيسة فمن الطبيعي أن نوما يستلهم مباشرة من موسى: كليمون السكندري، سترومات ١، ١٥، ٧١، ٢١ وكذلك أوزيب " الإعداد الإنجيلي "، ٩، ٦، ٣ .

(٥٣) فارون ٣٨ و (ترتيليون المديح ٢٥، ١٢). وطبقا لشهادة نقلها أرنوب (ضد الأمم ٧، فارون ٢٢) حيث يقول: إن موقف فارون الشخصي هو أنه كان يعتقد أن الآلهة الحقيقية لم تكن ترغب في قرابين ولا تطلب ذلك وبالأخص آلهة مصنوعة من الرصاص والصلصال والجبس والرخام؛ لأنه لا معنى لها: " إذا لم تقدم قرابين فإنك لم ترتكب خطيئة ونفس الشيء إذا قدمت قرابين. والصور على هيئة آلهة يمكن أن تصبح بعد التفسير المجازي أدوات للحكمة ". وفيما يأتي ما كان فارون يذكر عن هذه التفسيرات: طبقا لفارون فإن القدماء قد تخيلوا التماثيل والرموز والملابس المزركشة للآلهة وذلك حتى يجعلوا الناس الذين ينظرون إليها والذين تتم تبيأتهم لأسرار العقيدة يعثرون فيها على روح العالم وأجزائه أي الآلهة الحقيقية. وكما يبدو فإنه أعطيت صورة آدمية لهذه التماثيل وفقا للفكرة السائدة بأن روح الأدميين الموجودة في جسم الإنسان تشبه إلى حد بعيد الروح الخالدة التي لا تموت. وكأنما يأخذون مزهرية لتدل على الآلهة ووضع سائل مخمر في معبد ليبر ليدل على الخمر أي أن الإناء يدل على ما فيه. والفكرة نفسها بالنسبة للتماثيل على صورة إنسان: فهو يعنى الروح العاقلة؛ لأنها تحتوى على طبيعة الروح، مثل السائل في المزهرية، وهذه الطبيعة هى ما

- يتكون منها الله أو الآلهة (أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٧، ٥). (ترجمة ج. كومباز، مكتبة أوغسطين - فارون ٢٢٥))
- (٥٤) بلوتارك، حياة نوما ٨، ١٢ (ترجمة كوف)
- (٥٥) دنيس داليكرناس، آثار رومانية ٢، ١٨ (ترجمة ف. فرومانتين وج. شنابل: منابع روما (دائرة الكتب)).
- (٥٦) المصدر نفسه، ٢، ٢١ انظر فيليب بوجوه، "لامير دي ديه"، ص ١٠٠ إلى ١٠٤
- (٥٧) انظر ف. هارتوج، روما والإغريق: اختيار - دنيس داليكرناس
- (٥٨) مرجعية أفلاطون "الجمهورية ٢، ١٧ - ١٨ أقرب إلى الواقعية (٣٧٨ إلى ٣٧٩)
- (٥٩) يمكن أن نفكر في أبولون الذي حكم عليه، ليتطهر من مقتل بيتون، برعاية قطيع الأغنام الخاص ب - أرمات وكذلك بوسيدون الذي حكم عليه بخدمة لأيمدون وبناء أسوار مدينة طروادة
- (٦٠) لا نرى هنا الاحتفال بأيام الحداد، حيث كانت النساء المرتديات السواد يضربن الصدور ويصرخن بسبب اختفاء الآلهة مثلما فعل الإغريق بعد اختطاف برسيفون أو لأحزان ديونيزوس وجميع الأساطير المختلفة من النوع نفسه " (دنيس داليكرناس، آثار رومانية ٢، ١٩ (ترجمة ف. فرومانتين وج. شنابل)).

بين الإغريق ومصر

كلام الآلهة وآلهة الكتابة

تشير الأدب الإغريقية مرات عديدة، منذ نصوص "هومير"، إلى لغة خاصة بالآلهة. وهناك أكثر من عشرين تعبيراً مذكورة ويقال: إنها خاصة بالآلهة وإن بعضها مختلف تماماً عن التعبيرات التي يستخدمها البشر. ونعطي مثلاً على ذلك فهناك غول بدائي مذكور في الإلياذة "تطلق عليه الآلهة اسم "بزيارة" بينما يطلق عليه الناس اسم "أيجون"، وهناك هضبة غير ممهدة في سهل طروادة يطلق عليها الناس اسم "باتية" بينما تذكرها الآلهة على أنها مقبرة للفارسة "ميرهينا" وأيضاً في الإلياذة نجد هذا الطائر الجبلي الذي تسميه الآلهة "شالكيس" ويسميه الناس "كومنديس". ولا يذكر أبداً المقابل البشري للتعبير الإلهي. ولكن ما يبدو لنا جلياً هو التعارض والفارق بين سجل الآلهة وسجل البشر.

أما في الأوديسية فإن "هيرميس" يظهر على أنه المنفذ ويهدي "أوليس" عشبة تساعد في إبعاد تعاويذ الساحرة "سيرسا". وبعد أن نزع "هيرميس" بنفسه هذه العشبة من الأرض فإنه يقدمها بهذه الكلمات: "كانت جذورها سوداء أما زهرتها فلونها بلون اللبن الصافي، ولقد أطلق عليها الآلهة اسم "مولي" أما البشر فإنهم لا يستطيعون نزعها من الأرض ولكن الآلهة قادرون على كل شيء". ولا داعي إذن في هذا العالم المسحور لترجمة هذا الكلام إلى لغة البشر. ولا داعي أيضاً لترجمة الأغنية الثانية عشرة في الأوديسية حين تعلن الساحرة "سيرسا" عن اللقاء بين الصخور المتحركة والتي تطلق عليها الآلهة اسم "بلانكت"، في ذلك المكان المخيف الرائع الذي يوصل ما بين

عرانس البحر وبين الجزيرة التى تأكل القطعان من عشب الشمس^(١)، وهل معنى ذلك أن الإغريق كانوا يعتقدون أن الآلهة تتحدث لغة خاصة بها مثلما لكل مجموعة من البشر أو من الحيوانات لغة خاصة بها، أو هكذا كانوا يعتقدون^(٢) وإذا نظرنا إلى الموضوع عن قرب فإنه لا يبدو بهذه البساطة؛ لأن التعبيرات التى يقول عنها الإغريق إنها خاصة فقط بالآلهة هى فى الواقع تعبيرات من اللغة الإغريقية، وهذا رائع فى حد ذاته؛ لأننا نفهمها أفضل من التعبير البشرى المقابل لها. وهى تشبه إلى حد بعيد، كما يتضح من دراسات المقارنة التى أجريت على الأساليب الشعرية القديمة جدًا وخاصة على مجموعة من المرادفات، أنها مقارنة علمية على مجموعة من شبه الجمل قديمة وغير واضحة تشبه إلى حد بعيد أساليب الشعراء المنشدين الإسكندنافيين (كينيجار) الذين كانوا يطبقون مهاراتهم فى الأداء لفك الألغاز^(٣).

وهكذا فإن هذه اللعبة الشعرية ليست بالمرّة لغة خاصة بالآلهة ولكنها تعكس غرور الشعراء المنشدين الذين يتباهون بأنهم يعرفون وينقلون لغة تستخدمها الآلهة، وبالطبع يدّعون أنها لغة أنبل من لغة البشر وأكثر وضوحًا ولكن كلها ألغاز. والمنشد المتعالى على بقية البشر يستطيع إذن أن يجد المقابل بين لغة البشر ولغة الآلهة. ولم تحتفظ الآداب الإغريقية القديمة إلا ببعض الأمثلة النادرة لهذه الحيل التى تدل على مهارة المنشدين^(٤).

إن هذه اللعبة الشعرية الخاصة باستخدام مرادفات أو تعبيرات مقدسة، كما شوهدت فى اليونان، مختلفة تمامًا عما يمكن أن نشاهده عند المستخدمين الحقيقيين للغة الآلهة وهم المصريون القدماء. فالكاهن المصرى القديم كان ينطق فى بعض المناسبات بكلمات، من وراء قناع الإله، هى بالفعل كلمات من لغة غامضة وسرية^(٥)، والإغريق هم الذين جعلونا مضطرين إلى أن نلجأ

إلى هذا الاستشهاد بمصر القديمة فيما يتعلق بلغة الآلهة، وخاصة فيما يرتبط بصورة "هيرمس" والعلاقة بين الكتابة والكلام. إن "هيرمس"، عند الإغريق القدامى لم يرتبط بالكتابة، فهو إله القطعان وخصوبتها، هو إله مختص بالذكرورة وهو كذلك رسول على مثال المعالج النفساني الذي يملك عصا سحرية ذات خواص رائعة "رابدوس". وهذه الشخصية الكلاسيكية، "هيرمس"، التي تعد كلمة وبذرة منى في الوقت نفسه، والتي تظهر بصورة رائعة في كتاب "كراتيل" لـ "أفلاطون"، مصطحبا معه ابنه، "بان"، وهذا الأخير ظهور مقدس للكلمة التي تعبر عن كل شيء وتقول كل شيء، الصحيح والخطأ، وهذا يدل على ازدواجية هذه الشخصية: نصف إنسان ونصف حيوان. ولكن "هيرمس" المترجم، (هيرمونوت) والد الإله الثور، يتحكم منذ الأزل في غموض اللغة، وفي ملحمة "هوميروس" المخصصة له، نراه وهو يتسلم من شقيقه "أفلاطونيون" الوحي الإلهي لإناث - النحل، وهذا الوحي مختلف عن وحي الإلهة "دالف"، وهي أكثر تواضعا وقريبة من الإله "زيوس": وهذا الوحي الإلهي صادق وكاذب في الوقت نفسه فهو صادق حين تكون إناث النحل مستلهمة من العسل المقدس ويكون كاذبا عندما تحرم منه^(٦). وفي الموسوعة الضخمة عن علوم الآثار القديمة (بولي ويسوفا)، لا نجد في المقال الشارح لشخصية "هيرمس" أي إشارة إلى الكتابة. ويجب الاطلاع على المقال التالي في هذه الموسوعة للعثور على أثر للكتابة عند "هيرمس". وفي ذلك المقال التالي نجد أنفسنا نرجع إلى مصر القديمة، مصر في عصرها الإغريقي ذات المستوى الثقافي الرفيع، ويجب أن نأخذ في الاعتبار أن الإغريق لا يتساعلون عن مصادر اللغة والكلام ولكنهم بالأحرى يفضلون السؤال عن بدايات الكتابة، ويطلق على مخترعي الكتابة، في علم الأساطير الإغريقية، لقب "كادموس". وهؤلاء المخترعون للكتابة يطلق عليهم

أسماء مختلفة في علم الأساطير الإغريقية أحيانا "كادموس" وأحيانا "بالالماد" أو "برموتيه. أما الإلهة إيزيس"، كما تبدو عند الإغريق، والتي تم تأليف أغان وأنشيد للمديح لها، باللغة الإغريقية أو اللاتينية، يطلق عليها هي أيضا صفة مخترعة الكتابة مما يجعلها تدخل بوصفها شخصية معروفة في قائمة كبار الحضاريين، هؤلاء المخترعين العظماء (هيراتاي)، فاعلى الخير المقدسين (إفرجات) اعترافا وجزاء بإسهاماتهم في الخير للإنسانية. وهكذا فإن "إيزيس" سوف تذكر على أنها اخترعت الكتابة مع "هيرمس" ولكن "هيرمس" المذكور هنا هو بكل تأكيد "توت" المصرى، ويذكر النشيد المذكور الكتابة المقدسة والكتابة العادية ويفهم من ذلك الهيروغليفية الضخمة والكتابة الديموطية المخصصة للوثائق الخاصة^(٧).

وفي كتاب "فيلاب" لـ "أفلاطون" نجد نظاما لغويا كاملاً يركز على جدولة الحروف وتصنيفها (جراماتا)، فكل حرف يوافق صوتاً أساسياً ويخصص لإنسان مقدس أو لإله "مثل الإله المذكور في النص المصرى الخاص بالإله "تيوت"^(٨). أما فى مسرحية "فيدرا"^(٩) وهى محور حكاية أسطورية اختار لها الفيلسوف نفسه مكاناً للأحداث قريباً من "توكراتيس"، حيث عاش واحد من هذه الآلهة القديمة، كما يقول، وهو الإله المخصص له الطائر المسمى "إيبس"، وهو ليس إلا الإله "تيوت" الذى جاء يعرض اكتشافه (الكتابة بكل تأكيد) على الملك "تاموس" الذى لم يشجعه لأنه خشى على مستقبل الأساليب الفنية الخالدة^(١٠).

نتحدث هنا عن "تيوت" وليس "هيرمس". أما هذا الملك "تاموس"، الذى كان يحكم مدينة "توكراتيس" (وهى مدينة استعمرها الإغريق) فهو يحمل اسما كان منتشرا فى المنطقة التى يحكمها "ديموزى تاموز أدونيس"، وهى

الشام الفينيقية، ولقد جاء "كادموس" من هذه المنطقة أيضا وهو الذى جلب إليها الكتابة كما يمكن أن نتأكد من ذلك من مؤلفات "هيرودوت" ^(١١). أما الطائر "إيس" المخصص للإله "تيوت" فهو الطائر المقدس فى مدينة "هيرمس" المصرى، "هيرموبوليس" (المذكور كذلك فى كتابات "هيرودوت") ^(١٢). ومعظم القصص الخيالية لدى "أفلاطون" تذكر مرجعية هذه المعلومات الأولية التى تبدو عند "هيرودوت" غير واضحة ومجزئة. وبالرغم من ذلك فسريرا ما أصبح "هيرميس" الترجمة الإغريقية لتوت. ولقد قام المؤرخ ديودور الصقلى، والذى ترجع مصادره إلى "هيكاتي دابدار" فى الربع الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد، بكتابة وصف لـ "هيرمس" وصوره على هيئة كاتب مقدس، كالرفيق المفضل لـ "أوزريس". ويرجع إليه الفضل "بإدئ ذى بدء فى انتشار اللغة العامية لدى الجميع وتحريك الكلام وتسمية كثير من الأشياء التى لم يكن لها تسمية فيما مضى. ويرجع إليه الفضل فى اختراع حروف الهجاء وكذلك الإجراءات التى تنظم التشریفات والقرايين المقدمة للآلهة، وكذلك علم الفلك والموسيقى والرقص والتمارين الرياضية والترجمة الخاصة بتفسير الكتب المقدسة".

وتثبت الرياضة أو التمارين الرياضية، على الأخص، أن التفسير الإغريقى للإله المصرى قد أتت أيضا بالتمسك ببعض العناصر الثقافية ذات الخصوصية الإغريقية. وليس الأمر يرتبط فقط بمعرفة نفس الشيء من خلال الآخر ولكن التعارف يغير الشيء، وهكذا فإن "توت" يودى التمرينات الرياضية مع فتیان الإغريق المراهقين ^(١٣). يعد "توت" فى مصر القديمة إله الكتابة، بكل تأكيد، ولكنه كان يدون كلمات الإله الخالق. ويتم تعريف القوائم المصرية المقدسة باللغة المصرية على أنها "كل ما خلق الإله "بتاح" ونسخه "توت" بدوره" ^(١٤) وهكذا يكاد يكون هناك خلط بين الكتابة والكلمة، وكما

يذكر "أسمان" فإن "بتاح" هو الخالق الذى يخلق الهيروغليفية كما يخلق الأشياء وإن "توت" يقوم فقط بتكوين ما يخلقه "بتاح". والأشياء ليست إلا هيروغليفية وينسخها "توت" ويكتبها على ورق البردى. "ويبدو "توت" وكأنه كاتب الآلهة، المسئول عن الهيروغليفية، وهى الكتابة التى يطلق عليها فى اللغة المصرية القديمة "الكلمات المقدسة". ونظرًا لأنه ساحر فإنه يتحكم بالطبع فى الكون بفضل معرفته بالتعبير الصحيح. وهذا الساحر، كاتب الأرشيف، يمثل فى نظرنا وفى نظر الإغريق من قبلنا الخاصية الفعالة للغة الأولية الخالقة. وهذه اللغة هى بكل تأكيد اللغة التى تنقلها الهيروغليفية التى نشأت تعبيرًا خياليًا وضخمًا للكلمات المقدسة. وهى ليست لغة محلية ولكنها بالأحرى تتبع من نظام ثابت لا يصل إليه إلا نخبة من العاملين فى المعابد الدينية.

إن العلامات الهيروغليفية، عندما رآها الإغريق والرومان كانت تنقل لغة علم معقدة لم يعد أحد يتكلمها، أو ربما لم يتكلمها أحد أبدًا. وفى الواقع يجب أن نفرق بين هذه العلامات الهيروغليفية وبين الكتابة غير الدينية، المعتادة وهى الكتابة الديموقراطية. والفرق بين اللغة المصرية القديمة الخاصة بالآلهة واللغة المصرية أيضا الخاصة بالبشر هو الكتابة. وفى هذا السياق ذى الطبقات المتفاوتة بوضوح بسبب التعارض بين ما هو سرى وباطنى وبين ما هو بسيط وظاهرى، كيف يكون بالإمكان التأكد من وجود لغات أخرى، لغات أجنبية وغريبة على مصر؟ ويمكن إرجاع مصادر تعدد اللغات إلى النموذج القادم من "بابل" نتيجة لانهيار، لتراجع أو لكارثة تحدد المقاطعة مع حالة سابقة، حالة من الكمال ومن الشفافية نحو العالم والآخرين. ويمكن أيضا أن نرجع ذلك نتيجة لحركة خلاقة أولية منذ المنبع الأول تذبذب فى الطبيعة وتدل على التفوق والخصوصية وهوية الفرد نفسه؛ لأنه أفضل من

الجميع؛ لأن الآخرين خلقوا آخرين منذ البداية، وكانت بابل مجهولة في مصر القديمة وكذلك الحال في بلاد الإغريق^(١٥). ونقرأ في النشيد القداسي الكبير "أتون" الذي ربما يكون الفرعون "أخناتون" قد كتبه شخصياً:

"أيها الإله الوحيد الذي ليس له مثل، الفريد في تفكيره، أنت تصوغ الأرض وتمنح لكل إنسان المكاة الحقّة، وتخلق ما هو ضروري لاحتياجاته، كل واحد يجد قوته يجد مدى عمره المحدد بدقّة. وتخلق لغات الناس بكلام مختلف في أفواههم، ولون بشرتهم مختلف، لئلا تجعل فرقاً مع الشعوب الأجنبية"^(١٦).

وهناك بعض الأبيات من نشيد مقدس مكتوب في معبد "كنون" في "إسنا" (من العهد الروماني) بها المعاني نفسها المذكورة في النص السابق. ونجد فيها إشارة إلى تعددية الشعوب واختلافات اللغات.

"وهكذا فإنهم جميعاً قد تكونوا على مقياس محيط المصنوعات الخزفية الخاصة بالإله كنون، ولكنهم عكسوا العضو الصوتي لكل بلد بحيث يحصلون على لغة أخرى يمكن مقارنتها بلغة مصر"^(١٧).

ومن وجهة النظر المصرية، ومنذ البداية، فليس هناك أدنى شك في أن جميع اللغات الأجنبية ما هي إلا عكس لغتهم، كلها تشويهات وتقلبات للغة الوحيدة المعقولة، اللغة المصرية، ويبدو أن هذا الاقتناع قد ازدهر لدى الأجانب المقيمين في مصر، خاصة عند الإغريق وأهالي آسيا الصغرى المرتزقة لحساب الفرعون "تسامتيك" والذين كتبوا باللغة الإغريقية نصين مسجلين على ساق تمثال من التمثالين الصخمين في "أبو سنبل" وذلك عام ٥٩٣ ق.م. وهؤلاء الجنود من "الفرقة الأجنبية"، والذين يذكرون أنهم أجانب "الوجلوسوا"، أي الذين يتحدثون لغة أو عدة لغات أجنبية، وكان قائدهم يدعى "بوتاسيمنو"، وأذكر هنا النص:

النص رقم ١ : " هذا ما كتبه الذين كانوا يجدفون على المركب نفسها الذى استقله الملك "بسامتيك"، ابن "تيوكلاس"، عندما جاء الملك "بسامتيك" إلى "إليفنتين"، والذين واصلوا السير حتى أعلى نهر "كركيس" وإلى أبعد حد ممكن، أما الفرقة الأجنبية؛ أى: الذين يتحدثون لغات أخرى أو "الوجلوسوا" وكان رئيسهم يدعى "بوتاسيمتو" أما رئيس المصريين فإنه يدعى "أمازيس". أما الذين يكتبون لنا فكانوا "اركون" ابن "اموابيكوس" و"بيلوكوس" ابن "اوداموس".

النص رقم ٢ : " أنا، "أنازوس" من "اليازوس" عندما قام الملك "بسامتيك" ببناء الأعمدة لأول مرة بمساعدة "أمازيس". " (١٨)

والملك "بسامتيك"، ابن "تيوكلاس"، هو إغريقى كان أبوه قد استقر فى مصر ومنحه لقب "بسامتيك"، ولم يترك لنا المصرى "بوتاسيمتو"، الذى كان يقود "الوجلوسوا"، والذى توفى وهو فى السن المائتة مائة وعشر سنوات (مثل النبی يوسف فى التوراة)، لم يترك سوى كأس مكتوب عليها اسمه وكذلك المومياء الموجودة فى ممر بالدور الأرضى من المتحف المصرى بالقاهرة. (١٩). والذين كتبوا النص المنسوخ، "اركون" بن "اموابيكوس" و"بيلوكوس" ابن "اوداموس"، هم بدون أدنى شك من الإغريق. أما الكلمة التى يستخدمونها للتعريف بالمرتزقة والتى يطلقونها على أنفسهم فهى "الوجلوسوا"، فإنها أيضا مستخدمة عند "هيرودوت"، (٢٠) للتعبير بها عن الجنود من أهالى "إيونية" وآسيا الصغرى، والذين استقروا على شاطئ البحر بفضل "بسامتيك" الأول ثم انتقلوا بعد ذلك إلى ممفيس فى عهد الملك "أمازيس".

وما نلاحظه هنا أن الإغريق الذين يوجدون فى مصر، كانوا يصنفون أنفسهم بطريقة طبيعية على أنهم من الناحية اللغوية، فى جانب الذين يطلق عليهم الإغريق اسم "البرابرة". (٢١) وهل من المستغرب أن يكون الفرعون

المصري "بسامتيك"، نعم هو نفسه "بسامتيك" الأول^(٢٢)، هو الذى يبحث عن اللغة البشرية الأولية؟ ومن أجل ذلك فقد أصدر أمرا بتربية طفل دون التكلم معه وذلك ليُشاهد، دون تدخل من أحد، مولد اللغة الأولية. كما لو كان من الممكن فى مصر أن يسمح بوجود شك فى هذا المجال، وبعد تلك التجربة^(٢٣)، نُمى إلى علم "بسامتيك" أن أهل "قريجيا" فى آسيا الصغرى هم الذين يملكون أقدم لغة فى العالم وليس المصريين. وفى الواقع، فإن الطفل الذى أمر بتربيته بعيدا عن أى لغة بشرية طلب شيئا باستخدام كلمة "بيكوس" وهى تعنى الخبز فى لغة أهل "قريجيا". ولكن هذه الحكاية حكاية إغريقية... ونظرا لأن أهل "قريجيا"، وهم الشعب المنحوس بالملك "ميداس"، أقرب إلى الإغريق من الناحية الثقافية واللغوية من المصريين^(٢٤).

أسماء الآلهة

وبالرغم من ذلك وطبقا لـ "هيرودوت" فإن أسماء آلهة الإغريق أو بالأحرى أسماء معظم آلهة الإغريق^(٢٥) قد جاءت من عند البرابرة وغالبا من مصر، فيما عدا الآلهة : بوزيدون، ديوسكور، هيرا، هسثيا، تيميس، شاريت و نيريداس. وهذا ما يقوله المصريون أيضا والذين لا يجدون مشقة فى العثور لديهم على نقطة بداية انطلاق هذه الأسماء: "أنا أقول ما يقوله المصريون أنفسهم: الآلهة التى يعلنون أنهم لا يعرفون أسماءها، هذه الآلهة كما يبدو لي، إنما أطلق أسماءها أهالى "بيلازج" من الإغريق القدامى فيما عدا اسم الإله "بوسيدون".^(٢٦) وهذا الإله مقدس فى ليبيا منذ أقدم العصور".

وقد اعتمد "هيرودوت" هذه النظرية عن مصدر أسماء الآلهة، وهو يقدم هذه النظرية على أنها موقف المصريين، وهو يشرح إحساسه الشخصى بوضوح فى النص التالى:

"من أى شيء ولد كل واحد من الآلهة أو هل وُجدوا جميعاً منذ الأزل وما هو مظهرهم الخارجى، لم نعرف ذلك إلا منذ الأمس فقط، أعتقد أن "هومير" و"هيزود" عاشا قبلي بأربعمائة عام فقط على الأكثر. وهم الذين خلقوا عند الإغريق، من خلال أشعارهم، مبحث أصل الآلهة وتحدرهم. وهم الذين أعطوا للآلهة أسماءها (الطريقة التى يدعون بها) وهم الذين نشروا أوامرهم ونواهيهم، وأسلوب عملهم ورسموا صورهم. أما الشعراء الآخرون، والذين يقال إنهم جاءوا قبلهم، إنما جاءوا بعدهم، على ما أظن." (٢٧).

إن طبقاً لـ "هيرودوت" فإن "هومير" و"هيزود" قد رسما الإطار الأساسى للأسلوب المنتشر فيما بين الإغريقى لتصوير الآلهة، وهما اللذان أنشأ "البانتيون"، أى مجموع الآلهة والذى تم الاعتراف به عامة. (٢٨) وهما اللذان وضعاً نظاماً لا نستطيع أن نقول إلا أنه هو الذى يرفع من شأن العبادات والشعائر واللاهوتيات المحلية، دون أن يحل محلها، وكما يبدو فإن اقتراح "هيرودوت" هذا يرجع إلى مزاج هؤلاء الأبطال المؤسسين لتنظيم مثل هذا "البنتيون" الشعرى الذى يخرج عن نطاق الشعائر المحلية المختلفة وهذا السرد اللاهوتى الذى يعترف به الجميع وهو منح أسماء أساسية. ولكن ماذا حدث قبل تدخلهم هذا؟ ويقول لنا "هيرودوت" إن ليس لديه رأى شخصى فيما يتعلق بما حدث قبل هذا التاريخ، ولكنه بالرغم من ذلك لا يريد أن يدعى أنه كانت هناك فوضى أو عدم وجود شعائر متعثرة لذلك يسارع "هيرودوت" بالرجوع إلى تأكيدات مجموعتين من الشهود بعيدين كل البعد الواحد عن الآخر ولكن شهادتهما متطابقة، وهم أهالى "ممفيس" و"هليوبوليس" (من المصريين أو الإغريق — المصريين) والذين أخبروه أن الاثنى عشر إلهاً، اخترع المصريين (٢٩).

ولقد نقلت إليه كاهنات الإلهة "دودون"، على أرض الإغريق القديمة جدا، علما يرجع إلى أهالي "بيلازج".

" والبيلازج هم أجداد أهل أثينا ومعاصرون للإغريق القدماء جدا وكانوا يقدمون للآلهة كل الأشياء الممكنة كقرايين ويصحبوها بالصلوات، وأنا أعرف ذلك لأتني تعظمته فيما مضى من الإلهة "دودون"، ولكنهم لم يكونوا يطلقون على أى واحد من الآلهة أى اسم أو لقب، لأنهم لم يعرفوا بعد الأسماء ولا الألقاب. وكانوا يتوجهون إلى الآلهة وينادونهم بقولهم الآلهة (تيو) ولهذا السبب كانوا يرتبون كل الأشياء ترتيبا يمكنهم من الاحتفاظ بالتقسيمات. ولم يبدؤوا فى معرفة أسماء الآلهة إلا بعد ذلك بكثير، ولقد جاءت هذه الأسماء من مصر. ولم يعرفوا اسم الإله "ديونيزوس" إلا بعد ذلك بكثير بعدما عرفوا أسماء الآلهة الأخرى. وبعد مرور بعض الوقت أخذوا يتوجهون إلى هيكل "دودون" ويستشيرونها بشأن أسماء الآلهة. ويعد هذا الهيكل للتنبؤات (مانتيون) هو أقدم مركز استشارى لـوحي الآلهة عند الإغريق (كريستريون) وهو الوحيد أيضا. ولقد استشار "البلازج" الإلهة "دودون" وسألوها إذا كانوا يستطيعون قبول هذه الأسماء القادمة إليهم من عند البرابرة، فأمرتهم الإلهة باستخدامها ^(٢٠). ومنذ ذلك الوقت بدأوا يقدمون القرابين للآلهة باستخدامهم لهذه الأسماء وبعد ذلك لستخد الإغريق هم أيضا هذه الأسماء التى أخذوها من "البيلازج". ^(٢١).

فهل نفهم من ذلك أن الآلهة الإغريق تحمل أسماء مصرية؟ ذلك ما يدعيه المصريون علنا (فيما يتعلق بأسماء معظم الآلهة)، طبقا لما نقله "هيرودوت" والذي يقول إنه لا يشك فى هذا رأى. ولكن الباحثين "إيفان لينفورث" وبعده "والتر بيركرارت"، يقدمان احتمالا آخر وهو أن "البيلازج" اقترضوا من المصريين، طبقا لـ "هيرودوت"، العادة أو التقليد بمنح الآلهة أسماء وليس الأسماء نفسها. ^(٢٢) وهذا الاحتمال ينماز بأنه يشرح اقتراح "هيرودوت" بأسلوب مقبول من وجهة النظر اللغوية الخاصة بمتطلبات

المصادقية، ومن وجهة النظر اللغوية وطبقا لعلم اشتقاق الكلمات على الأخص، وهو ما ينطبق على الحالة الراهنة، فإن القدما من المحتمل أن يقدموا لنا اقتراحات يمكن أن تثير دهشتنا: ونعطي مثالا على ذلك عندما يشرحون لنا (وهذا يحدث مرارا طبقا لـ"بلوتارك") أسماء مقدسة مصرية طبقا لاشتقاق إغريقي، وهكذا فإن اسم "أوزوريس" قد تم شرحه في يوم من الأيام على أنه مشتق من صفتين إغريقيتين تعنيان ما هو مقدس وما هو معبود^(٢٣) ومن ثم فإن الاشتقاقات المصرية لأسماء الآلهة الإغريقية (والتي يرجع إليها "هيرودوت" في الفقرة المنقولة سابقا) ليست جادة أو تؤخذ على محمل الجد.

وهي لا ينطبق عليها معايير علم اللغويات الحديث. ويمكن إذن أن نفهم ما يعنيه "هيرودوت"، على ما أعتقد، في هذه الفقرة المنقولة ونأخذ كلامه حرفيا، طبقا للتقليد القديم فإن المقارنة اللغوية تسمح للمصريين أو للإغريق/المصريين، الذين يرجع إليهم "هيرودوت"، بأن يرجعوا أسماء الآلهة الإغريق إلى اللغة المصرية، وجدير بالذكر أن "البيلازج" أنفسهم الذين اعتمدوا هذه الأسماء كانوا يتكلمون لغة بربرية أجنبية، وهذا ما قاله لنا "هيرودوت" نفسه. ومن ثم فإن الأسماء المصرية التي منحوها للآلهة لديهم إنما هي، طبقا لوجهة نظر المؤرخ القديم، أجنبية من الناحيتين. أما الآلهة التي أطلقت عليها هذه الأسماء فقد كانت موجودة من قبل. فقد كان "البيلازج" يعرفون الآلهة منذ قديم الزمان ويعرفون تعدداتها الثقافية من قبل أن يتم منح كل إله منها اسم علم. ولكنهم كانوا يتوجهون بالحديث إلى كل إله من هذه الآلهة ويطلقون عليه كلمة عامة "الآلهة" (تيو)، وهي كلمة تعني المؤسس أو المعلم وتعود بنا إلى الصفة العامة للآلهة وهي "منظمو الكون"^(٢٤).

ولكن عدم وجود أسماء للآلهة ليس معناه عدم وجود تمييز فى أداء العبادات. و"هيرودوت" يقدم لنا ديانة "البيلازج" على أنها نوع من الأرثوذكسية المتعددة الآلهة، ولكنها لا تمتلك الشروط الكافية لإدراجها ضمن الأساطير (فى اللغة الإغريقية تيولوجى)، إذن قبل وجود النصوص الأولية لعلماء اللاهوت الإغريق (هومير، هيزيود، ثم أورفيه وميزا)، فإن ما اقترضه "البيلازج" من المصريين ما هو إلا العناصر التى سمحت بوجود قصة الأساطير، أى أسماء الآلهة، وهى الأعمدة الأساسية للسرد فى إطار (بنتايون) أى مجمّع الآلهة والذى سوف يقوم الشعراء القدامى فيما بعد بتحديد معالمه. وهذا الجلب لأسماء العلم الخاصة بالآلهة من قبل "البيلازج"، تحث تأثير المصريين تم تأكيده لدى أقدم وحى إلهى على أرض الإغريق، وهو وحى الإلهة "دودون".

وخلاصة القول: إن أسماء الآلهة الإغريق (وهى أسماء من أصل أجنبى) جاءت بعد وجود العبادات ومراسم التعبّد لهذه الآلهة ولكنها أقدم من تصويرها شعرياً وملحمياً (فى الأساطير). ونتيجة لذلك فإن التعبّد للآلهة الإغريق ترتبط بذاكرة سابقة لوجود الإغريق أنفسهم. وفى الواقع لقد انقرض "البيلازج" منذ أمد بعيد ولكنهم تركوا لدى الإغريق عادات وأسماء مقدسة بوحي إلهى غير متحرك فى موروث ثقافى أصبح إغريقيا ولكنه رغم ذلك لا ينكر صلاته الأجنبية. وجدير بالذكر أن "البيلازج" الذين بقوا فى بلاد الإغريق (وهم فى الواقع من أهالى البلاد الأصليين)، هم أجداد أهل أثينا وأنهم لم ينسوا أبداً بعد اختلاطهم بأهالى الإغريق، طبقاً لـ "هيرودوت"، لغتهم البربرية الأجنبية. ومن ثم فإن الآلهة فى أثينا ظلوا حاضرين ومحترمين منذ القدم كما يجب، فى بلادهم وطبقاً للتقاليد المحلية النسي لم

تتغير بالطبع. ولكن أسماء الآلهة القادمة من الخارج ظلت غير مفهومة إطلاقاً.

وطبقاً لـ "هومير" و "هيزويد" فإن كل فضل الإغريق هو فقط اختراع السرد أو تجديد السرد أى المبادرة السردية، الأسطورية، لحقيقة العبادة، تلك العبادة التى لا تنتمى إليهم وبالرغم من ذلك يرجع إليهم الفضل، على مستوى الممارسة، وتنسب إليهم وكأنهم أصحاب المقر المخلصين. وتميزهم هذا ليس فقط لأنهم ردّدوا الشعائر ولكن لأنهم أضافوا إليها السرد والقصص الأسطورية. من أين جاءت أسماء الآلهة؟ ومن منح الآلهة سلطتها وفعاليتها التعبد لها؟ وجدير بالذكر أن "البيلازج"، خارج "أثينا" و"دودون"، هم أيضاً الذين كانوا يسيطرون على جزيرة "ساموتراس"، مقر الأسرار الخالدة التى لا تقل عن أسرار الكهنة المصريين فى وادى النيل. وهل نفهم من ذلك أن أسماء الآلهة التى جاءت من بعيد جداً سواء من مصر أو من الأوقيانوس من قبل التاريخ، مصدرها إلهى؟ إن "هيروdot" لا يقول ذلك كما أن التراث الثقافى الإغريقى لا يذكر ذلك فيما بعد. ولكن طالما أن مرجعية هذه الأسماء تعود إلى الماضى البعيد جداً فذلك يعطينا ذلك الانطباع. وبالرغم من أن أسماء الآلهة هى اختراع بشرى فإنها مستقاة من ماض كان فيه الإنسان قريب جداً من الآلهة. ولكن هذه الأسماء لا تعد اختراعاً تاماً لأنها ليست إلهية فى حد ذاتها وإلا لأصبحت علامات طبيعية جداً. وقد أسهم تدخل الوحي الإلهى فى منح تلك الأسماء طابعاً إلهياً.

حدود الاعتباطى

وطبقاً لكتاب "كراتيل" لـ "سقراط" يمكن أن نتخيل أن الإغريق كانوا يعتقدون أن الآلهة تتخاطب فيما بينها بأسماء ربما تكون أسماء مختلفة عن

الأسماء التى نطلقها عليها فى الغالب، وفى الواقع وطبقا لما ذكره "سقراط" فى كتابه "كراتيل" فإن الأسماء الحقيقية للآلهة هى فقط بكل تأكيد الأسماء التى نطلقها الآلهة على نفسها، ولكنه سرعان ما يعود ويوضح أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن هذه الأسماء^(٣٥)، والشئ الوحيد الذى نعرفه بالفعل هو الأسلوب الذى تحبه الآلهة عندما نتوجه إليها بصلواتنا. وأى غلطة فى أسماء الآلهة، على هذا المستوى، يلغى تماما فعالية الشعائر كما نعلم جميعا. ونظرا لأننا لا نستطيع أن نعرف الأسماء الحقيقية، فى المطلق، فإننا سنكتفى بتحليل الأسماء التى اعتمدها الموروث الثقافى، تلك الأسماء التى اخترعها البشر، ولكنها أثبتت فعاليتها^(٣٦)، ولقد اهتم "سقراط" بهذه الأسماء وجعلها أساس دراساته الشهيرة عن الاشتقاق، ليعطى معنى أو ليعيد الحقيقة إلى أسماء مثل "هستيا" أو "زيوس" أو "أبولون"، وذلك يجعلنا نتذكر، عن طريق الشرح، النقاش المستمر الذى تبادلته فى الزمن البعيد جدًا رجال عقلاء انتهى بهم الأمر إلى منح كل إله اسما معينا. وهكذا فإن علم الاشتقاق يعطينا السبب الاستدلالي للاتفاق الذى ساد بين المبدعين الذين اسلمهموا تلك الأسماء من "صانعى الأسماء" القريبين من الآلهة.^(٣٧) كما أن علم الاشتقاق يدون لنا محضر اجتماع جلساتهم النقاشية القديمة. وهذا النوع الواقعى من النقاش حول الاشتقاق، إنما يهدف إلى الإبداع، ولقد بدأ بدون شك قبل أن يبدأ "أفلاطون" فى تأليف كتابه "كراتيل"، والذى نجد نسخة له فى "ممفيس" فى مصر. ومن هذا المعمل الاشتقاقى خرج بالفعل اسم "سارابيس" المستخدم عند الإغريق والمشتق من اسم "أوزوريس" و"إيس"^(٣٨).

ولكن ماذا نفعل بالفجوة الواضحة، ولا نقول التناقض، الذى يجعل هذا النوع من النقاش حيث يتم تكوين اسم إله ما^(٣٩)، يتعارض مع النظرية الخاصة بوجود لغة خاصة بالآلهة مختلفة عن لغة البشر. وسيظل هذا السؤال مطروحا حتى النهاية وحتى نفهم إلى أى مدى سيستمر هذا السؤال فإننى

أقترح سرد بعض المراحل، في هذا الطريق الطويل، ولنبدأ بما ذكره "س.أورليوس كوتا"، وهو ممثل التيار الأكاديمي في الحوار الذى ذكره "سيسيرون" فى كتابه " طبيعة الآلهة " (٤٠) وطبقاً لـ"كوتا" فإن أول شيء يجب معرفته هو أن الآلهة لها أسماء بعدد اللغات البشرية، وهو يقول: إن قوائم أسماء البابوات الرومانية (وربما يكون غير جاد ويذكر ذلك بسخرية) لا يوجد بها أسماء كثيرة، ولكن الآلهة المذكورة بهذه الأسماء القليلة العدد تصبح عديدة عندما نتذكرها فى تعددية تفسيرها حول العالم وربما أيضاً داخل مدينة روما، أما "س.فاليوس"، وهو الشخصية التحاورية التى يتحاور معها "كوتا " بسخرية، فهو يناديه باسمه "فاليوس" ويحتفظ بهذا الاسم أينما يذهب فى حين أن الإله الرومانى "قولكانوس" لا يحظى بذلك ولا يظهر مثله فى كل مكان. وكذلك الحال بالنسبة لـ"جوبيتور" فهو أحيانا اسمه "زيوس" وأحيانا "أمون" وأحيانا له اسم آخر طبقاً للمكان والظروف. وما هو محور الشك فى قضية الترجمة اللانهائية هذه ليست تسمية الآلهة فحسب؛ لأن التسمية، فى الواقع، تصاحبها تطورات على مستوى التصوير والأيقونية.

وهكذا فإن "جوبيتور" ليس دائماً ملتصقاً بالضرورة، وكذلك "مينرفا" فعيونها ليست دائماً بين الأخضر والأزرق، و"أبولون" ليس دائماً بدون لحية. وكما يؤكد "كوتا" فى تحاوره مع "فاليوس" فإنه من البلاهة التعلق الدائم بهذه الرسوم المنقوبة؛ لأن الاسم هنا مثل الصورة إنما هو اصطلاحى ومرتبطة بالظروف.

وطبقاً لـ"بلوتارك" واستمراراً لهذه النوع من التفكير فإن أسماء الآلهة ليست "لا بربرية أجنبية ولا إغريقية ولا من الجنوب ولا من الشمال" (٤١)، وما يميزها من مكان آخر هو مجالات التأثير والسمات والألقاب

(الأسماء) مثلما تفرضها بعض التجمعات الأسقفية. وهناك حرية متوافرة في مثل هذه التسميات مما ينتج عنه بعض الصعوبات، ولهذا السبب فإن المراسلات المتبادلة فيما بين مختلف "البنثايون" وكذلك الترجمة الناتجة عنها ليست موحدة. وطبقا لـ"بلوتارك" الذي ألف كتابه "إيزيس وأوزوريس" في عام ١٢٠ ميلادية، قد أشار إلى حيرة "أوجزود دى كنيد" الذي كان يتساءل، قبل الميلاد، لماذا كان "ديمتر"، وهو الذي تبادل المراسلة بلا أدنى شك مع "إيزيس"، لم يكن يشاركها في مخاوفها في الموضوعات المتعلقة بالحب، أو لماذا كان "ديونيزوس"، الذي كانوا يقارنونه تقليدياً بأوزوريس، كان غريباً عن فيضان النيل وعن السلطة على الموتى. ^(٢٠) والمقابل الفعال ليس منهجياً وبالرغم من هذه الصعوبة فإن "بلوتارك" لا يحذ تعددية الأشياء المقارنة (أى البنثايون المتعددة). وفي الواقع فإن تعدد المقاطع اللاهوتية إنما ينتج، طبقاً لـ"بلوتارك"، عن تعددية أساليب استقبال الحقيقة الواقعية الواحدة نفسها. ولكن إذا كانت وسائل الاستقبال لمختلف المبادئ متعددة فإن التعبيرات عنها، طبقاً لـ"بلوتارك"، قد تم تكوينها بناء على تقليد مختلف في كل مرة وفي نفس الوقت قانوني في كل مرة أيضاً. الحقيقة إذن ليست مصرية ولا إغريقية. وهل نحن في حاجة للتأكيد على أنه أينما كنا ومهما كانت التسميات المحلية، فإن العقبة الوحيدة التي يجب تغاديرها هي التحول عن الاستقبال التقليدي للآلهة، وهو استقبال طيب بطبيعة الحال سواء في اتجاه الإلحاد (الشك المتطرف) أو في اتجاه الخرافة الوسوسة (اعتناق ساذج ينتج عنه عبادة مبالغ فيها أو في غير محلها). ^(٢١) وشرح "بلوتارك"، في هذا المنحى، هو شرح "كوتا" و"هيرودوت" نفسه. فكل شعب ولكل مدينة تقليدها. وهذا يعنى اعتماد مسلمة متزامنة وثنائية من المسلمات الأولية لحقيقة عالمية ولخصوصية التعبيرات المحلية التي لا رجعة فيها.

وبعد مرور مائة وعشرين عاما بعد "بلوتارك"، كتب "أويجان" ردا
داحضا لخطاب "سلز"، الأنيقورى المنغمس فى اللذات، ضد المسيحيين. وفى
هذا الرد يشير إلى الجدل الذى تتعارض فيه منذ الأزل وجهات النظر حول
المسألة " العميقة والتي يعجز عنها الوصف " حول الأسماء وخاصة أسماء
الآلهة والتي اختلف بشأنها أتباع "أرسطو"، الذين يؤيدون أن مصدرها
اصطلاحي، وأتباع "زينون" العقلانيين وأتباع الأنيقورية الذين يرجعون
مصدر كل شيء إلى الطبيعة (طبقا لنظريتين متعارضتين فى جميع
الأحوال). وأهم ما لفت انتباه "أوريجان" هو الطابع الفعال لبعض هذه الأسماء
ولطاقتها :

" إذا استطعنا، بالنسبة لهذه المسألة الحالية، تحديد مصدر الأسماء
"الفعالة"، وبعضها مستخدم عند حكماء مصر وعند فقهاء الفرس وعند
البراهمة أو السامانيين من بين فلاسفة الهنود وهكذا دواليك بالنسبة لكل
شعب، وإذا استطعنا أن نثبت أن ما نطلق عليه السحر ليس كما يعتقد
أتباع أبيقور وأرسطو، ممارسة غير متجانسة تماما، ولكن كما يثبت
الخبراء فى هذا الفن، هى نظام متجانس لا يعرف مبادئه إلا القليلون.

فى هذه الحالة يمكن أن نقول إن أسماء "سبواط" و"آدونوا" وكل الأسماء
الأخرى المتواترة لدى اليهود والتي يقدسونها بشدة لم يتم إطلاقها من
منطلق حقائق عامة أو مخلوقة ولكن من منطلق علم إلهى سرى
وغامض ينسب إلى خالق الكون. لهذا السبب فإن هذه الأسماء لها تأثير
عندما يتم نطقها فى سياق خاص يشبكها ببعضها وكذلك الحال بالنسبة
لبعض الأسماء التى تنطق باللغة المصرية القديمة والتي تطلق على
بعض الشياطين ذات التأثير فى بعض المجالات أو كذلك أسماء أخرى
باللهجة الفارسية موجهة لقوى أخرى، وهكذا عند كل شعب من الشعوب.
كما نجد أن بعض أسماء الشياطين الأرضية والتي تتشارك فى بعض

المناطق المختلفة يتم نطق أسمائها بطريقة تتلاءم مع لهجة المنطقة
ولهجة الشعب فى تلك المنطقة".^(٤٤).

أما المفكر المسيحى الكبير "أوريجون" فهو يقتسم بلا صعوبة هذا
الاعتقاد بأن الأسماء لها سلطة سحرية مثل "فيلون" و"كليمون" من الإسكندرية
وكانوا يعتبرون منذ ذلك الحين شهود على التوحيد. لقد أكد "فيلون" فى كتابه
"أسئلة وأجوبة عن تاريخ التوراة" أن فاعلية الأسماء ترجع إلى أن الذين
اختاروها من الحكماء جدا مثل آدم وهو الأقرب إلى الله، وهو يطلق أسماء
على الحيوانات: ويجب أن نعتقد أن تلك الأسماء كانت صحيحة مادام أن
الحيوان كان يتعرف اسمه بمجرد النطق به، أما "كليمون" السكندرى من
ناحيته فإنه يلاحظ أن جميع الصلوات أشد قوة باللغات البربرية الأجنبية.
ويؤكد "سلز" على اتفاق الإغريق والرومان على هذه النقطة : فهو لا يشك
فى فاعلية جلسات استخراج الأرواح التى كان المسيحيون يمارسونها وهم
ينطقون أسماء بعض الشياطين.^(٤٥) ويواصل "أوريجون" التفكير بشأن
استخراج الأرواح فى الاتجاه نفسه الذى يتوافق مع ما كان يعتقد معاصروه
الوثنيون بشأن الممارسات المتعلقة بالشعوذة.

"ويجب أن نضيف على نظرية الأسماء ما ينقله الخبراء عن الممارسات
الغنائية: إن نطق الأغنية بلهجتها الأصلية يودى الهدف منها، أما ترجمة
الأغنية إلى أى لغة أخرى فإنها تصبح بلا فاعلية ولا تأثير، وهكذا فإن
الأسماء لا تنقل معانى الأشياء ولكنها تنقل صفات الأصوات وخصائصها
وهذه الأخيرة لها سلطة لفعل شيء أو شيء آخر. وهذا ما يبرر، لنفس
الأسباب، ما يقوم به المسيحيون من نضال وصراع حتى الموت لتفادى
أن يطلق اسم "ريوس" أو أى اسم آخر من أى لهجة أخرى على الله".^(٤٦)

ويعود "أوريجون"^(٤٧) بعد ذلك إلى هذه المسألة نفسها ويؤكد أنه لا
يؤمن بنظرية "أرسطو" حول المصدر الاصطلاحي للأسماء، وهو يلفت

الانتباه إلى الطابع الفعال والإصلاحى لهذه الأسماء وخاصة أسماء العلم: إذا نادينا على إغريقى بالترجمة المصرية أو الرومانية لاسمه فإننا لن نحصل على رد الفعل نفسه منه، والشئ نفسه بالنسبة للآلهة إذا خاطبناه بألفاظ سحرية. وفى نهاية المطاف نذكر البحث الذى كتبه "جامبليك" عن "أسرار مصر" فى حدود عام ٣٠٠ ميلادية والذى يجعلنا نغوص فى قلب هذا الجدل المشتعل عند أتباع "أفلاطون" الجدد والمتعلق بالاستخدامات السحرية والمشعوذة للغة الآلهة وتتعلق الملاحظة بفعالية الأسماء التى يبدو جليا أنه ليس لها معنى^(٨). وهو ما يطلق عليه المتخصصون فى السحر القديم مصطلحات "فوسو ماجيك" أو "فوسو ميستيك" أى تعبيرات قادمة ومنقولة من لغات أجنبية أو بكل بساطة غامضة والتى يتم استخدامها كثيرا خلال الأدعية والشعائر التى يلجأ إليها السحرة والمشعوذين والتى يدافع عنها "جامبليك" ضد "بورفير".

ويتساءل "جامبليك" لماذا يستخدم الإغريق حين يتوجهون إلى آلهتهم تسميات بربرية أجنبية ويفضلونها على تلك الأسماء الخاصة بهم، والإجابة هى لأن هذه التسميات لا تحمل فى طياتها تمثيلاً عريض واضح، لأن بربريتها وغرابتها تحترم الطابع الذى يعجز عنه الوصف. بالإضافة إلى ذلك فإن تلك التسميات تنبع من شعوب مقدسة وقديمة جداً (المصريين والأشوريين) والذين تلقوا من الآلهة علم الأسرار، وينبغى إذن احترام هذا التراث والعمل على تميده واستمراره بدون تغيير. وطبقاً لـ "جامبليك" فإن أسماء الآلهة تنقسم إلى نوعين: الأسماء التى لا نفهم معناها ولكنها ذات معنى عند الآلهة والنوع الثانى هو الأسماء التى نفهم معناها لأن الآلهة أعطونا شرحاً لمعناها. وهذا النوع الثانى يتعلق بالأسماء التى تم تمريرها فى إطار الشعائر الخفية التى أرسلتها الآلهة بنفسها (مثل الشعائر الخاصة بـ "أوليزيس". وبأخذنا "جامبليك" فى نفس الاتجاه المتقارب الذى أخذنا إليه "أفلاطون" عندما ألمح إلى نظرية لغة الآلهة

التي لا نعرفها. ويدعوننا تفكيره اللاحق، في هذا الشأن، مثله مثل "أفلاطون"، إلى التحفظ بحرص، وفي الواقع فهو يجمع بين سببين مختلفين: السبب الأول عن صلة قرابة حقيقية للمصدر بين الشعوب المقدسة والآلهة والثاني عن استقرار التراث الثقافي التقليدي، وهذه الصفة الأخيرة ترجعنا أيضًا ولكن بطريقة مختلفة ومشابهة إلى فكرة صلة القرابة بين الآلهة. ولكن لا يرتبط الأمر أبدًا بالتشبه بالآلهة أو أن نحل محلها. ولم يقل أحد أن الأسماء البربرية الأجنبية نابعة كما هي رأسًا من لغة الآلهة، ولكنها فقط نابعة من لغات (في صيغة الجمع) قريبة من لغة الآلهة.

وهكذا فإننا باستخدام تعبيرات نابعة من لغات الشعوب المقدسة نقرب بطريقة متقاربة ولكن دون أن ننجح في ذلك، من الآلهة نفسها ومن لغتها. وهو يكتب يقول: "يجب الاحتفاظ بها كما هي، كما لو كانت الصلوات القديمة مثل الملاجئ المقدسة، والاحتفاظ بها هكذا بنفس الطريقة دون أن نحذف منها شيئًا أو نضيف إليها شيئًا يأتي من الخارج" ^(٩٠) ويجب ألا نبحث بقوة عن معنى هذا النص. إن "جامبليك" لا يقول إن الآلهة يتحدثون لغة بربرية أجنبية: لذا يجب اختيار إما اللغة الآشورية وإما اللغة المصرية والثبات عليها، وما يمكن أن نطلق عليه حاليًا معادلة الدليل والمدلول، أي الإله المسمى بمعرفته في لغته الأصلية، وهذا سيتم تقديمه وسيظل دائمًا وأبدًا بعيد المنال.

ولا نزال هنا في سياق فكر تقليدي يرفض كليًا قبول ادعاءات بعض المحترفين وفي الوقت نفسه يهتم أصحاب هذا الفكر بالتقنيات الفنية لهؤلاء المحترفين، وهنا يشير "جامبليك" بوضوح إلى "أساليب السحرة" هذه ^(٩١)، وهي تتضمن بكل تأكيد الشعائر الشفهية السحرية المسجلة على أوراق البردي الإغريقية. إن كتابات الشعوذة بلغة المعنويين المدعين للنبوّة تعطى الكلمة للشياطين المكروهين وفي الوقت نفسه تعترف بوجودها، ولكن ماذا يقول "جامبليك" بهذا الصدد؟

" لا تلقى بالا إلى الافتراضات التى تقع بجوار الحقيقة، ومثال على ذلك الافتراض بأن الذى نتعبد له (سواء الإله أم الشيطان أى الذى نناجيه) إنما هو مصرى أو يستخدم اللغة المصرية. ولكن افترض بالأحرى الآتى: بما أن معاشرة الآلهة ترجع أولا إلى المصريين فإن الآلهة تحب أن نناجيهما طبقا للقوانين المصرية، وهذه الأشياء ليست كلها إجراءات سحر وشعوذة. وفى الواقع كيف تكون هذه الأسماء تأليفات خيالية وهى التى تفهمها الآلهة أكثر وهى التى تقربنا أكثر إلى الآلهة؟ فلا ينقص هذه الأسماء التى بدونها لن تكون هناك أى عملية كهنوتية إلا قوة تماثل قوة المخلوقات العليا." (٥١).

وفى النصوص السحرية الإغريقية المصرية القديمة نجد أن الساحر يصفر ويحرك لسانه ويقلد صوت العصفير الناقب، وهو يشهق فى زفير وشهيق ويزأر ويتأوه وينطق بأسماء سرية وغامضة للآلهة، خارج نطاق اللغات البشرية. أن هذا الساحر يجعل من نفسه "عالم اللغويات للسجلات المختلفة للغات الإلهة." (٥٢).

أما خبير أوراق البردى الخاصة بالسحرة الإغريق فإنه يدعى معرفة الأسماء السرية "للشياطين" والشخص الذى يستشير مثل هذا الرجل يعتقد بدون أدنى شك وعن اقتناع بأن بإمكانه أن يتحدث لغة الآلهة، وفى إجابته على "بورفير" يدافع "جامبليك" عن الشعوذة، وهى فى نظره تدريبات فكرية تلجأ بالتحديد إلى مثل هذه الأساليب المستوحاة من التقنيات السحرية من هذا النوع ولكنه فى الوقت نفسه يجعل مسافة بين الشعوذة وادعاء السحرة. أما الأسماء البربرية الأجنبية للآلهة فهى فى نظره، لا تتبع مباشرة من لغة الآلهة ولكنها تمثل بكل بساطة التسميات القديمة والتى ترجع إلى الزمن الذى بدأت فيه الاتصالات الأولية بين البشر والآلهة.

الهوامش

- (١) الإلياذة ١، ٤٠١ إلى ٤٠٦ (برياريه) —، الإلياذة ٢، ٨١١ إلى ٨١٥ (ميرهينا) —
الإلياذة ١٤، ٢٩١ إلى ٢٩٢ (شالكيس). الأوديسية ١٠، ٣٠٣ (مولي ترجمة
جاكونيه) — ١٢، ٦١ (بلانكتس). قام الباحث هـ. جونتريت بدراسة الملف بالكامل "
الآلهة والناس، اللغة والمرجعية عند الإغريق. انظر أيضا إنفرا الملاحظة رقم ٣
- (٢) هذا ما يعتقده مارتن وست في بحثه عن "تيوجوني"، أكسفورد، ١٩٦٦، ص. ٣٨٧
- (٣) ف. بادر، لغة الآلهة عند الشعراء الهنود الأوروبيين. انظر أيضا ر. واتكينز " لغة
الآلهة ولغة الناس: ملاحظات عن بعض التقاليد المتعددة اللغات عند الهنود
الأوروبيين.
- (٤) يمكن أن نبحث عن نوع من السلالة والمستقبلية في الكتابة الغامضة لإلسكندرا دي
ليكوفرون ولكن الأمر يرتبط هنا بشيء مختلف وهو شهادة عن التفوق الإغريقي في
التعبير عن النبوءات. وأتوجه هنا بالشكر إليها البروفيسور أندريه هورست لأنه لفت
نظري لهذه النقطة الحساسة لأنه خبير في ليكوفرون. انظر كتاب أندريه هورست
وم. فيزولو ليكوفرون، إلسكندرا، طبعة ميلانو، ١٩٩٩
- (٥) ج. اسمان، ملحق " نظرية اللغة الإلمية عند جامبيك والمصادر المصرية، في "
صور وشعائر عن الموت في مصر القديمة، ص ١٠٧ إلى ١٢٧. وانظر أيضا د.
فرانكفورت " سحر الكتابة وكتابة السحر: سحر الكلمة في التقاليد المصرية
والإغريقية ".
- (٦) ج. ستروس كلاي، سياسة أولمبيا : الصورة والمعنى في أهم أشعار هومير، ص
١٤٧ وهو يشير إلى س. شاينبرج " أشعار هومير إلى هيرمس".
- (٧) انظر مارونيه (أنشودة للمديح وبها قائمة بحسنات الإلهة، الأبيات ٢٢ إلى ٢٣. انظر
أيضا ي. جرانديجان، من إيزيس إلى مارونيه، ص. ١٧ إلى ٢١

(٨) فيلاب ١٨ ب انظر هـ. جولي بخصوص القواعد عند توت " أفلاطون عالم أثار
فرعوني"، ص ٣٥ و ٣٦ وأيضاً ج. ديريدا " صيدلية أفلاطون " انظر أيضاً م.
فيجيتي " في ظلال توت : ديناميكية الكتابة عند أفلاطون " .

(٩) انظر أفلاطون، فيدرا، ص ٢٧٤ و ٢٧٥

(١٠) هذا القلق مبالغ فيه لأن كاهن سايس الذي يتحدث إلى سولون في " تيميه" (٢٢ ب
٣-٤، ٢٣ د ٤-٥) يبين أن ذاكرة الإغريق قصيرة وأنه لا داعي لقراءة
النصوص الموجودة في هيكل نيه لأنه يعرف عن ظهر قلب الدرس الذي سيعطيه
لضيفه من أثينا. انظر ل. بريسون، مصر وأفلاطون، ص ١٥٩ " في هذا الإطار
يتقلص دور الكتابة ليصبح مراقبة فقط بمعنى سجل لحفظ تقليد ثقافي شفهي لا يوجد
له بديل .

(١١) انظر هيرودوت، الكتاب الخامس، ص ٥٨ و ٥٩

(١٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، ٦٧. ولكن صورة هيرمس الإغريقي التي نراها عند
ساموتراس لم تأت من مصر. هيرودوت يؤكد (٢، ٥١) أنها أتية من فينيقيا وكذلك
كادموس .

(١٣) ديودور دي سيسيل، المكتبة التاريخية، الجزء الأول، ١٦، ١ (ترجمة م.
سيزيفيتس. ميلاد الآلهة والناس: "دائرة الكتب". انظر أيضاً النص الفينيقي الراجع إلى
سانشونيأتون، وهو مؤلف ربما لم يوجد وكتابات تعود لفترة ما قبل حرب طروادة
وذكرها فيلون دي بابلوس الذي يذكر أوزيب " الإعداد الإنجيلي " الجزء الأول، ٩،
٢٤ (ترجمة ج. سيرينيلي و بلاس) " كان سانشونيأتون رجلاً ماهراً وعالماً كبيراً
وأراد أن يتعلم من الناس جميعاً ماذا حدث منذ بدء الخليقة وبذل جهوداً جبارة للعثور
على ما كتبه تاتوس وتم إخفاؤه، وكان يعرف أن تاتوس هو أول من عرف الكتابة
من بين البشر وحاول أن يؤلف كتاباً ووضع ذلك كأساس لبحثه وقد أطلق عليه
المصريون اسم توت بينما السكندريون أعطوه اسم توت والإغريق ترجموه بـ
هيرميس ."

(١٤) ج. اسمان " نظرية الكلمة المقدسة"، عند جامبليك وفي المصادر المصرية "
ملاحظة رقم ٦، ص. ٢٧٦

(١٥) الحكاية رقم ١٤٣ عند هيجن، عن أول إنسان في أرجن وهو فورونيه، وهو يروى فيها الحياة البدائية للإنسانية الأولية ولكنها كانت حياة سعيدة فلم يكن فيها قوانين ولا حدود وكانت هناك لغة واحدة تحت حكم جوبيتور. ولم تعرف البشرية التعددية سوى بعد تدخل ماركور (هيرميس) الذي بدأ يفسر الخطاب ويفرق بين الأمم مما أدى إلى النزاع وأغضب جوبيتور. ومقارنة هذا النص بالملف الكامل القديم للإنسان الأول فورونيه يجعلنا نعتقد أن معلومة اللغة والأمم قد أضافها كاتب مسيحي رغب في عقد مقارنة بين المعلومة الإغريقية (غياب القوانين والحدود والنار) مع الثقافة التوراتية (في بابل). ولكن نلاحظ أن المقارنة أدت إلى تعديل هام في النموذج التوراتي لأن جوبيتور في هذا النص يأخذ محل "يهوذا" لأن المسئول في بابل يصبح إليها نصاباً وهو مركور .

(١٦) ب. جرانديه، أناشيد عن ديانة آتون، ص ١١١.

(١٧) س. سونورون " الأعياد الدينية لإسنا في القرون الأخيرة للوثنية "، ص. ١٠٣ (إسنا ٢٥٠، ١٢). انظر أيضاً نفس الكاتب " التفريق بين اللغات طبقاً للثقافة المصرية " وأشكر زميلي يوري فولوكين لأنه وفر لي هذه المعلومات. ونجد الرمز نفسه في نشيد إلى كنوم في كوم أمبو (من عهد دوميتيان). انظر ب. ديرشان " صورة تمساح مقدس أو عبقرية كاتب من عهد دوميتان "، ص ٨٥ .

(١٨) ترجمة أ. برنان و. و. ماسون، في مجلة الدراسات اليونانية، ٧٠ (١٩٥٧). ص ٣ إلى ١٥. انظر أيضاً ج.م. براتراند، تسجيلات تاريخية إغريقية، باريس، ١٩٩٢، ص ٣٥ و ٣٦ وأيضاً س. سونورون وج. يويوت " الحملة النوبية لبسامتيك الثاني ومعناها التاريخي ".

(١٩) صحيفة مقتنيات المتحف المصري العدد ٤٨٨٩٤ و ٣١٥٦٦. انظر أيضاً أ. رو " ضوء جديد على متعلقات بوتاسيمتو وأمازيس في المتحف المصري. انظر أيضاً ج. يويوت " بوتاسيمتو دي فاربيتوس كمحارب كبير منتصر "

(٢٠) انظر هيرودوت، الجزء الثاني، ١٥٤.

(٢١) انظر ف. هارتوج " رحلات إلى مصر " في مذكرات أوليس، ص. ٤٩ إلى ٨٦

(٢٢) بسامتيك الأول (٦٦٣ إلى ٦٠٩ ق.م.)، خمسة أجيال قبل هيرودوت ٢

(٢٣) حاول إمبراطور ألمانيا فريدريك الثاني وكذلك جاك الرابع من إنجلترا نفسها التجربة انظر ا. سولاك " تجربة بسامتيكوس: نموذج يتبع " .

(٢٤) ب. فانيسلي " التجربة اللغوية عند بسامتيكو " (هيرودوت، ٢، ٢). انظر أيضا فيليب بورجوه، لامير دي ديوه، ص ١٩ عن صورة فيرجي عند الإغريق .

(٢٥) هيرودوت، ٢، ٥٠، ١

(٢٦) المصدر نفسه، ٢، ٥٠، ٢ (ترجمة ف. بورجيه)

(٢٧) المصدر نفسه، ٢، ٥٣ (ترجمة ف. بورجيه)

(٢٨) يوضح لنا هيرودوت ويقول: إنه ضد المعلومة الإغريقية القديمة جدا وأن هوميرو وهيزويد هما أقدم من أورفيه وميزيه. ونود هنا أن نؤكد أن نتيجة البحوث التي أجراها اللغويون والمؤرخون فإن نظرية هيرودوت صحيحة لأن النصوص المنسوبة إلى أورفيه وميزيه بها معلومات عن هوميرو وهيزويد (ابتداء من القرن السادس).

(٢٩) هيرودوت، ٢، ٣، ٤

(٣٠) نتيجة النبوءة تعيد صياغة السؤال: هل يجب أن يعتمدوا ذلك " إلى " يجب استخدام ذلك " أو أيضا يمكن أن تكون الصيغة " يجب استشارة الإله. "

(٣١) هيرودوت، ٢، ٥٢ (ترجمة ف. بورجوه)

(٣٢) ا.م. ليفورث " الآلهة الإغريق والآلهة الأجانب عند هيرودوت، ص ١٨ و ١٩ وكذلك لنفس المؤلف: " الآلهة عند الإغريق والمصريين " وقد تم إعادة نشر هاتين الدراستين مع دراسات أخرى غير مهمة لنفس المؤلف. انظر أيضا و. بوركارت " مشكلة هيرودوت مع المؤرخين "، و ج. رودارت " موقف الإغريق من الديانات الأجنبية " ص ٢٢٧ و ٢٢٨. انظر أيضا فيليب بورجوه " أسلوب الإغريق في تسمية الآلهة " (١٩٩٦) وقد استعنت بهذه الدراسة فأدخلت عليها بعض التعديلات في هذا الكتاب على ضوء دراسة ت. هاريسون " الربوبية والتاريخ : ديانة هيرودوت " ص ٢٥١ إلى ٢٦٤ (الملحق ٢، أسماء الآلهة ") .

(٣٣) بلوتارك، إيزيس وأوزوريس ٦١ (٣٧٥).

(٣٤) نلاحظ هنا أن هيرودوت يقدم البيلازج وهم من المفروض لا يتحدثون اليونانية وكأنهم يستخدمون كلمة "إله" وهي كلمة يونانية، مما يجعلنا نعتقد أن ذلك لا يستلزم الملاحظة نفسها تنطبق على إعطاء مصدر مصري لأسماء الآلهة اليونانية الإغريقية.

(٣٥) أعلن سقراط بنوع من السخرية إلى هيرموجان في كتاب كراتيل أن المنطق يجعلنا نقول: "إننا لا نعرف شيئا عن الآلهة ولا نعرف الأسماء التي يطلقونها على أنفسهم، وهذا واضح أن الأسماء التي يطلقونها على أنفسهم هي الأسماء الحقيقية" (ترجمة ل. روبان (الناشر مكتبة لابلاد).

(٣٦) انظر أفلاطون، كراتيل ٤٠٠ - ٤٠١ أ

(٣٧) المصدر نفسه، ٣٨٩ أ

(٣٨) انظر فيليب بورجود و.ي. فولوكين، "كيف تكونت أسطورة سارابيس: دراسة عبر الثقافات"

(٣٩) هذا النوع من الجدل قديم جدا إذا أخذنا في الاعتبار كتاب أوزيود "تيوجوني" حيث نجد في بيت الشعر ١٩٧ اسم أفروديت ثم اسم تيتانس في الأبيات ٢٠٧ و ٢١٠ وهي أسماء أطلقت عليها حسب علم اللغويات، الشيء نفسه حدث بالنسبة لأسماء بندور وإبيمينيه (في الأعمال)

(٤٠) سيشرون، طبيعة الآلهة، ١، ٨٤

(٤١) بلوتارك، إيزس وأوزوريس، ٦٧ (٣٧٧)

(٤٢) أوجريد دي كنيد، الناشر ف. لاسار، مقتطفات، برلين، ١٩٦٦

(٤٣) بلوتارك، إيزس وأوزوريس، ٦٧ (٣٧٨) للمقارنة بين الكفر والخرافة، ص ٣٨ و ٣٩

(٤٤) ضد سالز، ١، ٢٤ (ترجمة م. بوريه)

(٤٥) فيلون، أسئلة وأجوبة عن النشأة الأولية، ١، ٢٠ (الترجمة الإنجليزية لـ رالف ماركوس عن النص بالأرمنية، انظر أيضا كليمن السكندري، سترومات، ١، ١٤٣ و أيضا ضد سلز، ١، ٦

(٤٦) ضد سلز، ١، ٢٥ (ترجمة م. بوريه)

(٤٧) المصدر نفسه، ٥، ٤٥

(٤٨) جامبليك، أسرار مصر ٧، ٤ و ٥. انظر أيضا س.ت. تامبينا "ثقافة وفكر وعمل اجتماعي"، ص ١٧ إلى ٥٩ (القوة السحرية للكلمات بالإنجليزية)

(٤٩) جامبليك، ٧، ٥ (٢٥٩) (ترجمو ف.بورجوه)

(٥٠) المصدر نفسه جامبليك، ٧، ٥ (٢٥٨) (ترجمة ف.بورجوه)

(٥١) المصدر نفسه جامبليك، (ترجمة ف.بورجوه)

(٥٢) س.كريا "بين الصوت والكتابة : صوت التراتيل والشعائر الشفوية عن السحرة"، انظر أيضا السحر والأصوات الغامضة عند القدماء، ص ١٠٥ وما بعدها.

نشأة المقارنة

جاذبية محفل السبت أو: أى معنى نعطى للشعائر؟

يحلو للإغريق وللرومان منذ زمن بعيد أن يبحثوا عن آثار تلك العلاقة الأولية مع الآلهة، والتي نعتقد أنها خالية من الصور، فى بعض "الحكم الأجنبية".

وطبقاً لـ "هيرودوت" (الجزء الأول، صفحة ١٣١) وهو يعدد الآلهة التى يعبدوها الفرس، فقد أشار إلى أن الفرس كانوا يرفضون تصوير الآلهة وعمل تماثيل لها لعبادتها (أجالماتا) فى معابدهم، وهذا الرفض للصورة والتماثيل، الذى ليس له علاقة بالتوحيد وبإنكار حقيقة آلهة الآخرين، قد يبدو فى نظر القدماء أنه يحمل فى طياته بعض العنف المحتمل، ويقال: إن الملك "قمبيز"، عندما دخل مصر، سارع بقتل العجل "أبيس"؛ لأنه صورة حية للإله، ولم يكن "قمبيز" هو الملك الفارسى الوحيد الذى تصرف بهذه الطريقة ولكنه بدأ تقليداً جديداً، فى نظر الرأى العام الإغريقى: وفى خطاب مشهور أدان "تيمستوكل" الملك "زرزاس" الذى دخل آسيا الصغرى، بعد ذلك بقليل ولم يحترم الهياكل وحطم تماثيل الآلهة (أجالماتا)، ونضيف أيضاً إلى هذا الملف ما نقلته الروايات عن الملك "أرتازيركس أوكوس" الثالث، الذى لم يكتف بقتل العجل "أبيس"، ولكنه أيضاً أجبر المصريين على أن يعاملوا الحمار، وهو حيوان ملعون لديهم، حيوان الإله ست، على أنه معبود مقدس^(١).

وطبقاً للرواية التقليدية عند سيشرون، على الأخص، فقد أشير إلى هذا الطابع الخاص بالديانة الفارسية على عهد "هيرودوت"^(٢). ولكن ما يهمنا هنا هو التشابه الكبير بين هذا التمثيل الكلاسيكى للموقف الفارسى والتمثيل الذى

كان موجودا عند القدماء فيما يرتبط باليهودية، والموقف نفسه الخاص برفض الصورة والتمثال، والشك نفسه فى احتمال وجود العنف. وطبقا لـ "سلز" وهو يستشهد بـ "هيرودوت" (الجزء الأول صفحة ١٣١) يؤكد لنا أن اليهود نقلوا عن الفرس عقيدتهم السماوية، أما "ديوجان لايرس" (الجزء الاول، صفحة ٩) فإنه يؤيد استلهاهم الفلسفة اليهودية من الفارسية ويذكر أن بعض الكتاب يقولون إن أهل مملكة يهوذا ينحدرون من الكهان الفرس ومن آسيا الصغرى^(٣) إن رفض التجسيم عند اليهود وليس التوحيد نفسه (يجب عدم الخلط هنا) نجد له أفكارًا أخرى موازية لدى القدماء.

ولكن ما يدعو حقا للدهشة هو الطريقة التى تنتظر بها روما القديمة إلى جذورها الدينية، أما الجذور الأولية لرفض التجسيم فى الأساس، كما يذكر كل من "قيرون" و"دنيس" و"بلوتارك" أيضًا، فهم يعتقدون أن ذلك كان القاعدة عند الرومان، وكانت تتم المقارنة علنا بينها وبين رفض أهل مملكة يهوذا إعطاء صورة للإله، وهذا يدفعنا إلى تفكير المقارنة فيما يتعلق بالخطاب الدينى فى مجمله، وإن رفض التجسيم والتصوير يرتبط بغياب الأسطورة فى المفهوم الإغريقى، وفى حالة عدم وجود صورة وعدم وجود تماثيل فهذا معناه عدم وجود سلسلة نسب، ولا تاريخ للعائلات وباختصار لا توجد روايات عن الآلهة. وهكذا فإن الأسطورة الرومانية هى أولا تاريخ المدينة كما أكد ذلك بشدة "جورج ديموزيل"^(٤).

وهنا يبرز السؤال الذى لا مفر منه حين ننتبع نظرة القدماء إلى التقاليد اليهودى بعدم التجسيم والتصوير: أين نجد الأسطورة فى التوراة إلا إذا كانت الحال مثلما كانت فى روما فى حكاية مقدسة؟ إله أهل مملكة يهوذا يدخل فى الحكاية تماما مثل آلهة روما، ويمكن أن يغرينا ذلك، من وجهة النظر هذه أن

نقارن بين السرد التوراتي لحكاية موسى - منذ أن تم وضعه في سلة إلقاؤه في النهر وحتى اختفاء جسمه - أن نقارن هذا السرد بالحكاية التقليدية عن "رومولوس". ونستنتج من ذلك أن الرومان، من خلال بعض التفاصيل المنقولة، كانوا يعرفون حكاية موسى. وسوف نرجع لهذه النقطة فيما بعد. ولكننا، ونحن نواصل دراستنا هذه، لن نستمر في هذا الاتجاه حالياً؛ لأن السرد التوراتي لحكاية الشعب اليهودي، في جملته، لم يكن يثير اهتمام الرومان، إنما أثار انتباههم في البداية لم تكن الحكايات عن أهل مملكة يهوذا بل عاداتهم وشعائهم.

وهناك مسألة تتردد كثيراً في الفكر الروماني حول اليهودية، سواء أكانت هذه الفكرة محببة أم غير مقبولة، وهي مسألة "الاستعارة". ولقد لاحظ هذه المسألة وذكرها كثير من أهل الإمبراطورية الرومانية في دراستهم لمحفل السبت عند اليهود، دون أن يعتقدوا اليهودية. والمؤرخ "قلافيوس جوزيف" يشير إلى هذه المسألة في دفاعه عن اليهودية في كتابه المعروف باسم "ضد أبيون": "لا توجد مدينة إغريقية ولا شعب واحد أجنبي لا تنتشر فيه عاداتنا ونقاليدنا الخاصة بالراحة الأسبوعية، وكذلك تطبق كثير من قوانيننا الخاصة بالصيام وبإضاءة الشموع وبالأطعمة أيضاً"^(٥) ولقد طرح الفيلسوف السكندري، "قيلون" في كتابه "حياة موسى" هذه الفكرة نفسها. وكما هو معروف، بغض النظر عن كتاب المسيحية واليهودية، فإن شعراء اللاتينية "أوفيد" و"هوراس" و"تيبول" و"بارس" قد تناولوا أيضاً في شعرهم مسألة "إجازة السبت"^(٦) وحتى المفكرين المسيحيين أنفسهم والقادمين من اليهودية فقد استولوا على هذه المسألة وعرضوها في سياق سرد بعض تصرفات أصحاب السيد المسيح المستلهمة من الممارسة الدينية الرومانية، وكأنها فكرة مبتكرة، بدون آثار جانبية، أما المشنعون فقد ادعوا أن الإله

المسيحي ليس إلا الشمس مادام المسيحيون يصلون في اتجاه الشرق وأنهم يعبدون الإله يوم الشمس، أى نهار الأحد، ولكن "ترتوليان" يرد عليهم قائلاً: إن المشركين أيضاً يستعيرون من اليهودية على الأخص، وذلك لأنهم يتحاشون الاستحمام وأكل اللحوم يوم السبت ويحترمون كذلك يوماً للراحة (إجازة السبت).

"وأنتم بهذه الممارسة تبتعدون عن شعائركم وتقلدون شعائر الآخرين: إن إجازة السبت من الأعياد اليهودية وكذلك الطعام الطاهر، والشعائر اليهودية مثل: إشعال الشموع والصيام والخبز "الآريم" والصلاة عند ضفاف النهر وكلها تقاليد بعيدة كل البعد عن ألهتكم.

أنتم الذين تنتقدوننا بسبب الشمس ونهار الشمس، يجب أن تعترفوا بتقاربكم (مع اليهود)، فنحن لسنا بعيدين عن زحل ولا عن إجازة السبت" (٧).

أما الفيلسوف "سيناك" فقد أشار هو أيضاً إلى هذا التقليد لبعض الشعائر الأجنبية خاصة اليهودية، وهو يستعيد ذكريات شخصية.

"ارتبطت الفترة الأولى من شبابى ببداية عهد الإمبراطور تيبار"، وكانت الأشياء المقدسة المرتبطة بديانات أجنبية منتشرة أما الامتناع عن أكل بعض اللحوم فكانت تعد نوعاً من الوسوسة والخرافة" (٨).

وما ينتقده الرومان هو تطبيق الأهالي لبعض المحرمات الغذائية (مثل تحريم أكل لحم الخنزير) الخاصة بشعائر أجنبية. ولقد كان رد فعل الإمبراطور "تيبار" عنيفاً إزاء هذا النوع من التصرفات: لقد طرد الإمبراطور "تيبار" أتباع اليهودية وكذلك المصريين (٩) وهنا يبدو أن الأمر قد اختلط عليه لأن مملكة يهوذا قد اختلطت بمصر. لقد كان الرومان ينظرون نظرة الاحتقار نفسها إلى كل من هاتين المنطقتين المختلطتين في نظرهم خاصة فيما يرتبط بالشعائر الدينية، وقد اختلط في ذهنهم المصريين وأهل مملكة يهوذا في نظرة

ازدراء موحدة وحقيقية: والدليل على ذلك أن الإمبراطور "أوغسطين"، الذى كان يحترم أقدمية أسرار "أوزوريس"، رفض أن يعرج على ممفيس لزيارة الإله "إيس"، طوال إقامته فى مصر، كما أنه هنا حفيده "جيوس" الذى اخترق مملكة يهوذا دون أن يذهب للتعبد فى أورشليم.^(١٠) وسوف نكتشف فى الصفحات القادمة كيف أن القدماء قد جعلوا موسى مصرياً، حتى قبل فرويد. وهناك نص آخر لـ "سيناك"^(١١) يندرج فى الإطار العام نفسه ويرينا أنه لا يكفى التوقف عند ظاهرة الرفض فقط، فالأمر يستحق تحليل أسباب العدول عن عاداته لتقليد عادات الآخرين، حتى وإن افترضنا عدم الرغبة فى المجاملة، ولكن هذا العدول يحث الفرد على التفكير فى ممارساته الأصلية. ويندد "سيناك"، هذا الكاتب الواعظ الذى يكره كل ما هو أجنبى، بهذه الظاهرة التى يبدو أنها كانت منتشرة جداً فى زمانه لدى بعض طبقات الشعب الرومانى ولم يكن ذلك من تأثير الدعاية لدين معين^(١٢):-

"إن عادات هذا الشعب الكافر قد اكتسبت أهمية كبيرة لدرجة أنها انتشرت فى جميع البلاد لقد فرض المغلوبون قواتينهم على المنتصرين".

ثم يضيف تعليقاً آخر يظهر فكره العميق بخصوص معنى الشعائر بصفة عامة. وهذا التعليق الخاص بإجازة السبت، يظهر عداؤه الأول وهو السبب الرئيس للتعليق فإنه ينم عن الكثير كما يقول: "إن اليهود يعرفون أسباب شعائرهم فى حين أن أغلبية الشعب (الرومانى) يمارسون هذه الشعائر دون أن يعرفوا لماذا يفعلون ذلك"^(١٣).

وأمام ذلك نشعر أن ما يقال بخصوص شعيرة مستعارة، مشتقة من السياق اللاهوتى والثقافى، يمكن أن تطبق على أى ممارسة رومانية تقليدية. وفى الواقع فإن دين "أوربيس"، بالرغم من أنه أساساً يعتمد على الشعائر، فإنه ينماز بغياب أى تعليق عقيدى على المستوى العام والخاص. يتم احترام الممارسة التقليدية للعبادة دون الشعور بالحاجة إلى شرح ذى سيطرة غالبية، فهناك حرية كبيرة فى تفسير حركات التعبّد. والنصوص والحكايات عن

الأسباب كثيرة جدا ومتعارضة.^(١٤) ولقد أوضح الباحث "جون شبيد" أن هذا الكم الهائل من الشروحات وهذه الكثرة فى الحكايات، بحجة تفسير الشعيرة، لا تعد فى الواقع تفسيراً بالمعنى الحقيقى ولكنها تنتسب إلى العادات.

إن رواية الحكايات والتردد فى اختيار الرواية الفضلى، دون تحديد ذلك، إنما يدل على أن ذلك مجرد لعبة تقليدية تضعك فى الممارسة الأصلية.^(١٥) ولكن ماذا يقصد "سيناك" إذن؟ إن تعليقه ربما يود أن يوضح أنه من الأفضل للشخص الرومانى أن يعى الأسباب التى تجبره على احترام شعيرة تقليدية قاسية وموسوسة، ولكن من الطبيعى أن هذه الممارسة لا يمكن أن تكون إلا اصطلاحية. وهى تتوافق مع اختيار ثقافى بين اختيارات أخرى ممكنة وكان القدماء على وعى كامل بذلك. أما "سيشرون" وهو يناقش هذه المسألة مع صديقه "ديوتاروس"، فإنه يقر بهذا الاختيار الاعتبارى ولكنه يحد من تأثيره النسبى ويذكر أن الممارسات الأجنبية، من وجهة النظر الرومانية، تطبق عشوائيا وتتسب للخرافة والوسوسة.^(١٦) وهذا خليط غريب من الوضوح والرضا لرفع شأن قومه (الرومان)، ولكن "سيناك" يدعى أنه من الأفضل الخضوع لقواعد ولمحرمات نعرف أسبابها، وهذا يعنى أن نتخطى النسبية حتى نصل إلى درجة من الشفافية المميزة. ولكن الشرط الوحيد للوصول إلى هذه الشفافية والتغلب على الاعتبارى أو على ثنائية الرمز والمعنى هو فى الأساس الاحترام الدائم والدقيق لعدم تغيير العادة الأصلية ولا خلطها. وهذا هو المعنى الذى يعرفه اليهود، ذلك الشعب القديم جدا بالمقارنة بالمصريين والكنعانيين وشعوب آسيا الصغرى، وهم يمارسون الاحتفال بيوم السبت، إنهم يعرفون ذلك ليس لأنهم يمتلكون تفسيراً دينياً لذلك فحسب، وهذه حقيقة فى واقع الأمر، ولكن هذا لا يهم الآن، إنهم يعرفون ذلك؛ لأنهم مارسوا ذلك منذ الأزل، وهذا معناه، من وجهة النظر الرومانية،

أنهم يفعلون ذلك لأنهم مخلصون للأصل ليس إلا، أما الرومان الذين استعاروا هذه الممارسة حديثاً من اليهود فإنهم لا يستطيعون (معرفة) لماذا يفعلون ما يفعلون بالرغم من أنهم يفعلون الشيء نفسه تماماً، أما "سلز" في كتابه "الخطاب الحقيقي" ^(١٧)، فإنه يقترح فيما يتعلق باليهودية فكرة قريبة من تفكير "سيناك" حتى إنه يمكن أن نتساءل إذا كان على علم به.

"لقد أصبح اليهود أمة خاصة وأقروا قوانين مطابقة لعادات بلدهم، إنهم يحتفظون بهذه القوانين حتى اليوم فيما بينهم ويمارسون ديناً، مهما كان هذا الدين، فهو دين تقليدي. وهم يتصرفون مثل بقية الناس حيث إن كلاً منهم يتشرف بالعادات التقليدية، مهما كانت الطرق والأساليب التي تم تستخدم في إرساء هذه التقاليد، ويبدو أنهم وصلوا لذلك ليس لأن بعض الشعوب خطر لها أن تضع لنفسها قوانين مختلفة وأنه أصبح من الواجب الاحتفاظ بما تقرر للصالح العام فحسب، ولكن أيضاً لأن الأجزاء المختلفة لكوكب الأرض قد وزعت فيما يبدو على تكتلات قوية تنقسم إلى عدة حكومات تُدار بتلك القوانين. ومنذ ذلك الحين فإن كل ما يجري في كل أمة يُطبق بكل دقة وهو الأسلوب المعتمد من تلك التكتلات القوية، وعدم احترام هذه القوانين الموضوعية في الأصل في كل أمة، أو خرقها يعد كفراً. ويضيف قائلاً:

"وإذا كان اليهود، احتراماً لهذا المبدأ، يحتفظون بشدة بقانونهم الخاص فلا يمكن أن نلومهم على ذلك، ولكن اللوم يكون بالآخرى للذين هجروا تقاليدهم واعتنقوا تقاليد اليهود." ^(١٨)

أما الكاتب المسيحي "أوريجون"، الذي يرجع إليه الفضل في الاحتفاظ بما وصلنا من كتابات "سلز"، فإنه يلاحظ أن هذا الكاتب المدافع عن الوثنية "سلز"، قد نسي في المقطع الذي ذكرناه بأعلاه مهاجماته المستمرة لليهود،

حتى إنه وضعهم في سياق مديح عام لكل من عرفوا كيف يحافظون على عاداتهم التقليدية^(١٩).

استعارات، واقتباسات، ومناقشات ومنازعات

إن الصفحات السابقة تقودنا إلى وضع تصور، في مجال تاريخ الأديان، عن الأسلوب الذي كان يفكر به القدماء فيما يرتبط بالإخلاص للعادة على أنه مرادف للإخلاص للأصل، للقضية، وفي النهاية للإخلاص للآلهة. ولقد رأينا أن هذا الموقف كان منتشرًا بينهم بصفة عامة، والذي قد يبدو اليوم ويفسر على أنه نداء إلى "النقاء العرقى". ولكن الأغرب في الأمر أنه بدلًا من أن يؤدي إلى الانطواء على النفس فإن التعبير عنه أصبح مرادفًا للنظرة إلى الآخر ولنوع من الفضول الشديد. وكانت هذه النظرة رافضة أحيانًا وأحيانًا أخرى تدل على الاحترام، وكثيرًا ما كان الشعوران مختلطين بشدة ولكن ما يهم في واقع الأمر هو الآثار المترتبة عن ذلك.

وهكذا فإن ملاحظة "سيناك" يبدو أنه قد نتج عنها آثار: يجب ألا يخرج المرء من داره إذا رغب في المعرفة أو إذا رغب في عدم التوقف عن المعرفة. فلنسارع بالقول: إن هذه الملاحظة التي تؤكد استحالة الترجمة عند القدماء إنما هي ملاحظة نظرية تمامًا وهي تتعارض مع الممارسة الجارية الحقيقية ليس خلال الرحلات التجارية وسياسات الاندماج فحسب ولكن أيضًا في "الترجمة الشفوية" (أنتربريتاسيو)^(٢٠)، وهي نوع من الترجمة التلقائية التي كان الإغريق والرومان يلجأون إليها للاستدلال، بدون صعوبات تذكر، على شخصيات معتادة من خلال آلهة الآخرين لدرجة أنهم كانوا يطلقون عليها أسماء إغريقية أو لاتينية مثل "بات" في ممفيس والذي أصبح "أبيستوس" في كتابات "هيرودوت"، ولا يزال المؤرخون اليوم يبحثون عن الآلهة المختفية

وراء تلك الأسماء للآلهة: ماركور، أبولون، مينرفا، مارس وآخرين مثل "ديس بات" والذي تعرف عليه قيصر عند السلتيين. ولكن هل ملاحظة "سيناك"، وهو فيلسوف من أصل إسباني استقر في روما، تدّين مقدما كل تجربة ترتبط بالترجمة من هذا النوع؟ أنا أعتقد غير ذلك. ولكن يمكن أن نعطيها معنى آخر: فهي تعنى أننا غالبا ما نجد أنفسنا نلاحظ أن الآخرين، الأجانب، لديهم مقدرة على الإخلاص للمصدر والأصل وهو الشيء الذي ينقصنا أو نتألم؛ لأن وجوده يتضاءل لدينا.

إن الآخرين يملكون ما أطلق عليه المترجم الفرنسي لأعمال "أرنالدو مموجليانو"، الحكم البربرية، وبالنسبة لـ "سيناك" ولكثير من أقرانه فإن هذه الحكم التي تكون أحيانا مثيرة للدهشة تستحق بالفعل المديح عندما نجدها لدى الآخرين في بلادهم، أي: في مصدرها الأصلي. ولكن هذه الحكم تصبح من عمل الشياطين البذيئة عندما تنتشر في روما كما لو كانت مياه نهر "أورنتو" قد تم تحويلها فجأة لتصب في نهر "التبير"^(٢١). لذا يجب أن نعترف بأن ما كان يدفع القدماء إلى المقارنة أو إلى ما كان يطلقون عليه أنفسهم "ترجمة" (أنتربريتاسيو)^(٢٢) لم يكن في البداية اهتماما نظريًا. ولكنه كان تجربة تاريخية، غير مشكوك فيها ومستمرة، للتعارف واللقاء والشعور بالاغتراب والصدام الثقافي.

لم تكن بلاد الإغريق ولا روما منعزلتين بل كانتا تتبادلان مع جيرانها، من أناتليا والشرق الأدنى وإيران ومصر وإيطاليا، على مدار التاريخ علاقات واتصالات دائمة ومستمرة، علاقات تجارية وخلافات ثقافية وجدالات خلافية، إن النسبية الثقافية، بالرغم من كل ما يقوله أتباع هذه النظرية، نجد التعبير عنها في علاقات القوى، وهي مسجلة في التاريخ وأخذت صورتها في حقول الحركة والتطور، أما المدافعون عنها فإنهم يتصرفون وكأنما العكس صحيح كما لو كانت الوحدات المقارنة منفصلة تماما بالطبيعة عن

بعضها بعضاً، وهذا بالطبع غير حقيقي، ويمكن أن نلاحظ مع عالم الإنسانيات "مارشال ساحلين"، أن كل مجتمع ينمو فيه شبكات من المعاني خاصة به وأنظمة لقانون رمزي يركز على "نظام ثقافي"، ويتم تفسير الأحداث التي تدور في الداخل أو في الخارج طبقاً لتنوعات هذا النظام الثقافي، حتى إنه نستطيع القول بأنه لا يوجد أحداث معترف بها خارج إطار هذا التفسير، والعكس صحيح أيضاً؛ لأن كل حدث له أسباب لوجوده وليس مطلوباً منه أن يلتزم بالنظام الثقافي الذي يجري فيه، أما الحدث العارض فإنه من المحتمل أن يؤثر ويعدل تلقى العلاقات الرمزية الراسخة وأن يؤدي إلى حدوث إعادة تقييم للمعاني الاصطلاحية، ومن ثم ينتج عن ذلك إعادة صياغة الهيكلية.

وخلاصة الاقتراحين المكملين لبعضهما، يعرض لنا التاريخ وكأنه تحديث عسري أو تحقيق عارض للنموذج الثقافي، ومن ثم فإن الأسطورة بدورها، تعبيراً عن ذلك النموذج الثقافي، غير موجودة، وبغض النظر عن التاريخ. ومن ثم فإن "ساحلين" بإمكانه أن يحدثنا بهذا المعنى، عن "الحقائق الأسطورية" وكذلك عن "الاستعارات المجازية التاريخية"^(٢٣). وعندما يتداخل مجتمعان أو عدة مجتمعات في بعضها فإن الأساطير تتفاعل وتتغير بالرغم من أن الأسطورة غالباً ما تتطوى على نفسها وترفض مرور الزمن وتحاول الإفلات منه.^(٢٤) ولكن رفض التاريخ والانطواء على النفس يؤديان إلى الوعي المضطرب بالأخطار الناتجة عن استمرارية المعنى والرسوخ والأمان المرتبطين بفكرة "بالنسبة لنا"، وهذه الأخطار ناتجة عن وجود الآخرين وراء الأفق القريب أو حتى في المكان نفسه وسواء أكان هذا الوجود مرغوب فيه أم لا. ومن المستحيل أن يكون أي سرد أسطوري خارج إطار الزمن أو نقى تماماً من التعصب والعرقية، لأنه يسرد حكاية داخل تاريخ ذات علاقة بالآخر وأحياناً ردّاً على الآخر.

إن إدراكنا أو إحساسنا بثقافتنا مرتبط بالصورة التي لدى الآخرين عن ثقافتنا وحتى نؤكد هذه الحقيقة ونعطي كشف حساب عنها يجب تحليل الاحتكاكات واللقاءات وردود الفعل التي تؤدي إلى تطورات واقتباسات وحركات لرفض أو ملاءمتها التغييرات. وهكذا فإن المقارنة التي تأخذ في الاعتبار الاتصالات والحركات الدائرية للتبادل الثقافي تلحق بالمقارنة المشروعة أيضا والتي لا يوجد فيها اتصالات بين الأشياء المكونة لها عبر التاريخ.

مقارنة (التابو): الطهارة والكمال والهوية

لننظر الآن كيف تنشأ تلك الروايات والأحكام المنبثقة عن حقول ثقافية غير متجانسة، وكيف تنمو وتتطور وتتلاقى، وتجيب على بعضها، إن أي متخصص في الدراسات الإغريقية، على سبيل المثال، إن لم تكن "المعجزة الإغريقية" تحجب عنه الرؤية الواضحة، فإنه سيتجه طبيعيا نحو كل ما أراد الإغريق أن يحصلوا عليه من مصر وكهنتها ومن قواعد الطهارة، وذلك لملاحظة كيف احتلت مصر مكانة مميزة تلقائيا في الضمير الإغريقي والتعمق في التفكير حول المحرمات الطائفية أو ديانة "أورفيك" وأتباع "بيثاغورث" يرجعنا دائما إلى مصر، وكذلك التفكير العام في كل ما سيصبح بعد ذلك مرتبطاً بالطهارة والقدسية الكهنوتية أيضا.

وهكذا يمكن أن نلاحظ من خلال المؤرخين من "هيرودوت" إلى "ديودور" ثم من "شيرومان" إلى "بورفير"، كيف أن بعض العناصر قد اشتقت من التقاليد المصرية من ناحية ومن الإغريقية من ناحية أخرى ثم اندمجت في مجموعة من الحكايات حيث يصبح من الصعب بل من المستحيل فك تشابك أيولوجيات المنبع.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصر، كما تظهر عند أول المتخصصين فيها من الإغريق وهو "هيرودوت"، لا تقدم على أنها أرض المنبع للقواعد المشار إليها أو للقوانين التى تصوغها، فمصر ليست أرض المنبع ولكنها المرجعية المفضلة لدى هذا المؤرخ القديم الذى يضع مصر فى إطار المقارنة.^(٢٥) ونستطيع القول: إن محرمات البعض تعلق على ممارسات الآخرين وأن الاستثناء يؤكد القاعدة هنا أيضاً.^(٢٦) ويجب أن نفهم أن القواعد الخاصة بالظروف والمتخصصة أى القواعد المتعلقة ببعض الظروف أو ببعض الأشخاص أو كذلك القواعد الطائفية تتبلور لتصبح نوعاً من التعليق النقدي بالنسبة لقاعدة عامة.

إن لعبة المرايا هذه أو هذه المعارضات أو التعارضات تتبلور فى نوع من التفكير عن العادة نفسها. ولكن الأمر يرتبط هنا أيضاً فى نظريات القدماء، بأسلوب فى التفكير، عن الاختلاف تدخل فيه الثقافات أو الحضارات الأخرى. والأمر يرتبط هنا بمفاهيم الطهارة والأمانة والهوية، ويمكن أن نأخذ السمك مثلاً على ذلك، حتى لا نذكر إلا هذا العنصر الصغير من منظومة رمزية أكثر تعقيداً حيث يدخل فيها عدة عناصر من بينها الخنزير والفول. فالسمك من المواد الغذائية الغالية الثمن فى أسواق المدن، ويدخل فى إطار خطاب أخلاقى فى التفكير الإغريقى عن أنواع الشراهة المرفهة جداً والتى تودى إلى ترك الأطعمة الصحية النقية والابتعاد عن القيم البدائية، بل إن الإغريق كانوا يطلقون على أكل السمك تعبير "أوبسوفاجى"، ومعناه حرفياً "أكل السمك" وهو يعد رذيلة خطيرة. وبالطبع فالسمك هنا ليس إلا صورة، ولكن التعبير المجازى عن السمك فى المفهوم المصرى يدل على تفكير مختلف تماماً يدور حول رمز البحر الذى يعد ناقلاً لعناصر أجنبية وعدوانية غير ظاهرة مما جعله يأخذ فى المفهوم الإغريقى، عند "بلوتارك"، تركيبة غريبة جداً تعبر عن التقليد المصرى الخاص بالتحنيط، فعملية إلقاء

أحشاء المتوفى فى النيل يتم شرحها بصورة فخ صنارة صياد السمك التى من الصعب نزعها بعد أن يتم بلعها والتى تنغرس فى أعماق الجسد عند مستوى البطن. وفخ الصنارة هذا يرمز إلى الرغبة فى أكل اللحم (سرکوفاجى) وهذه الرغبة فى أكل اللحم تتوازى بعد ذلك برذيلة أكل السمك (أوبسوفاجى)، تلك الشراهة المبالغ فيها والتى لا يمكن التخلص منها إلا بالرجوع إلى منبعها الأصلي: "إن المصريين، بعد فتح الجثث وعرضها لأشعة الشمس وإلقاء الأحشاء فى النهر لا يبدو أن فى التحنيط والتعطير إلا بعد تطهير الجثة بهذه الطريقة." (٢٧).

وهذه الطريقة المذكورة فى الجزء الثانى من بحثه عن النباتيين تحت مسمى "مأكولات اللحم"، ترجمها بمهارة الكاتب الفرنسى العجوز "أميو" وهو كاتب معاصر للكاتب الفرنسى "مونتانيو"، وأعطاهما عنوان "هل من الجائز أكل اللحم". أما "بلوتارك" فقد كتب عن المسألة نفسه بإسهاب مستخدما صورة السمك و الصيد.

"ما إن يستقر المرء ويستسيغ طعم الرفاهية والعز فإنه لا يستطيع أن يلقى بعيدا بفخ صنارة الصيد وأكل اللحم (سرکوفاجى). وكما كان يفعل المصريون القدماء عندما ينزعون أحشاء الميت ويلقون بها فى النهر بعد عرضها لأشعة الشمس؛ لأنها سبب كل الأخطاء والخطايا التى ارتكبتها الإنسان، نحن أيضا، بعد أن ننزع من أنفسنا شر البطن (الشراهة) ونجاسة الجريمة (ميافونيا) سوف نعيش فى طهارة ونقاء بقية حياتنا" (٢٨).

ونجد نظرية حقيقية عن الطهارة عند "بورفير" فى بحثه المعنون "الزهد فى الأكل"، وهو مؤلف ضخم من عصر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة الذى يدافع فيه عن النباتية (عدم أكل اللحم) والذى صدر بعد مائة وسبعين

سنة على بحوث " بلوتارك" عن أكل اللحم (سرکوفاجی). ولقد عُرِفَتْ بأنها "عدم الخلط"(أمیکسیا) أما النجاسة فهي "تأثير الخلط" بمعنى أنه حتى لا يتم الخلط ب... يجب عدم أكل كذا... والسؤال الذى يطرح نفسه هو: عدم الخلط بماذا؟ ويجب "بورفير" على هذا السؤال بقوله: عدم خلط نفسك بالآخر أو بتعبير أكثر دقة عدم خلط نفسك بشيء معاكس، عدم خلط جسمى الحى بأنواع من الأطعمة، خاصة لحم الحيوان.

وبما أن المسألة ترتبط بالفعل بجسم الحيوان الميت فإن مثل هذا الطعام معناه خلط الحى الآكل بالميت المأكول، وبتفسير آخر أكثر سهولة ولكنه غير مباشر: يجب عدم خلط الذات بالمبدأ المجازى الذى يختفى فى الآخر أى الطعام المرفوض، وبالرغم من أن ذلك غير مذكور بوضوح ولكنه يمكن أن ينطبق ليس فقط على أكل اللحوم ولكن أيضاً على بعض الخضراوات، ولكن "بورفير" لا يتحدث عن محرمات من الخضراوات (ونذكر مثلاً واحداً هنا وهو الفول)^(٢٩). و"بورفير" يتحدث فقط عن الامتناع عن أكل اللحم خاصة فى المقطع المشهور من "أهل جزيرة كريت" للمؤلف "أوريبيد" حيث نجد شهادة عن عادات النباتيين يمكن مقارنتها بشهادة ذلك الناسك:

"إننى أعيش عيشة طاهرة منذ أن أصبحت من كهنة "ريوس" من "أيدا"، ومنذ أن أنبت شعيرة الرعد الخاصة بـ " زاجرويس نيكيبول" وشعيرة أكل اللحم النيئ حيث رفعت شعلة النار من أجل أم الجبال مثلما يفعل أهل جزيرة كريت، اكتمل تعميدى كاهناً وأطلق على اسم "باكوس" وارتديت ملابس بيضاء ومنذ تلك اللحظة وأنا أتفادى الاقتراب من البشر وقت الولادة وابتنع عن نعوش الموتى ولا أكل لحم الحيوانات"^(٣٠).

وطبقاً لـ "بورفير" فإن الرجال القديسين (بمفهوم أنهم ملهون) يضعون مبدأ أساسياً أن الطهارة معناها عدم الاختلاط بعكس طبيعتك، أما

النجاسة، على العكس، فإنها تعنى الاختلاط مع عكس الطبيعة. ويعبرون عن ذلك بكلمة " انييتا" ومعناها الرفض أما "الامتتاع" فيعبر عنه بكلمة " افيكسيس" وهو الامتناع عن المتعدد والعكوسات. ومعناها أيضًا الانعزال والأخذ بكل ما هو معتاد وملئ للطبيعة. وهكذا فبعد الأوامر الشعائرية الخاصة بالطعام نجد أنفسنا منساقين تلقائياً إلى أوامر ذات طبيعة جنسية: تحريم الجماع، سواء بين الرجال والنساء أم بين شخصين من الجنس نفسه وكذلك تحريم "التلوث أثناء الليل" (لأنه من وجهة النظر الذكورية يؤدي إلى تأنيث الروح أي إلى خلط المذكر والمؤنث بالإضافة إلى خلط بين الحياة والموت إذا أخذنا في الحسبان أن المني يموت بعد أن يخلق الحياة) ^(٢١) وهذا الحرص على الاحتفاظ بكمال الشيء الواحد وحمايته من الاختلاط بأي شيء عكسي أو متعارض، يفسر لنا لماذا مدح " بورفير" بعض الإجراءات، عندما كان يصف حياة أهل "إسبرطة" في عهد " لوكيرج"، والتي ينتج عنها تفادي اتصال الشعب بالأجانب (التجار المتجولين وغيرهم) ^(٢٢). أن الخوف من العكسي يؤدي إلى الخوف من الآخر ^(٢٣)، لقد وجد "بورفير" في مصر، في تلك الأرض النموذجية، وفي ممارسات الكهنة، ما كان يبحث عنه أي أكمل وصف لهذا الحرص على الاحتفاظ بأطهر ما في الطهارة. وهو يؤكد من بعد الفيلسوف "شيريمون" (وهو فيلسوف مصري إغريقي من عهد نيرون) أن المصريين يعدون الكهنة فلاسفة معزولين في المعابد مثل الحيوانات المقدسة وهم لا يختلطون بباقي البشر إلا في المناسبات خلال الحفلات حيث يكون مسموحاً خلالها فقط لكل شخص بأن يدخل المعبد.

" إن نظام حياتهم فيه زهد وبدون متاعب: ممنوع على البعض شرب النبيذ ومسموح بقليل جداً منه للبعض الآخر كما أن عليهم تحفظات على الأطعمة؛ لأنهم لا يأكلون حتى الخبز أثناء أوقات الطهر. وخارج هذا

الوقت يأكلون الخبز مصحوبا بنبات طبي "الزوفاء" لأنهم يعتقدون أن هذا النبات يطهر الخبز من جزء كبير من مفعوله القوي، أما الزيت فإنهم غالبا ما يمتنعون عنه والبعض منهم يمتنع عنه تماما. وإذا حدث وتم وضع قليل من الزيت على الخضراوات فيكون ذلك بكمية ضئيلة جدا فقط للتخفيف من طعم الخضار."

وهؤلاء الزاهدون يعدون أن أكبر الكبائر هو ركوب المراكب لمغادرة مصر؛ وذلك إخلاصا للتقاليد العتيقة عبر الأجيال وكل غلطة مهما كانت صغيرة تؤدي إلى إقصاء المخطئ، ولا يسمح لهم بتناول طعام أو شراب منتجة خارج مصر^(٣٤). أما فيما يرتبط بمنتجات مصر نفسها فإنهم يمتنعون عن أكل السمك ولحوم الحيوانات ذات الأربع والحوافر (الخيول والحمير) أو ذوى ظلف أو غير ذوى القرون وكذلك كل الطيور الجارحة آكلة اللحوم، وكثير منهم يمتنعون عن أكل لحوم كل الحيوانات بدون استثناء وهو ما يفعله الجميع في أوقات الطهارة التي يمتنعون خلالها حتى عن أكل البيض. كذلك يمتنعون عن أكل الحيوانات التي لا عيب فيها وعلى سبيل المثال بالنسبة للبقر يمتنعون عن الإناث وعن الذكران التواءم أو ذوى البقع أو المبرقشة أو التي بها تشوهات أو الحيوانات العاملة في الزراعة، لأنها مخصصة للعمل.

وأول المحرمات في قائمة المنتجات المصرية نجد السمك وهذه الأولوية في القائمة ليست بمحض الصدفة وهذا يجعلنا نتذكر على الفور الخطاب الإغريقي الذي صادفناه من قبل عن أكل السمك وأنه في الواقع أكل السمك محرّم في مصر (الأوبسوفاجي)، ونتذكر أيضا ما أوضحه "بلوتارك" في كتابه "إيزيس وأوزوريس": أن المصريين يمتنعون عن أكل سمك البحر أي السمك القادم من الخارج؛ "لأن البحر يقع بمعزل عن عالمنا، خارج عن حدودها.. جسم أجنبي فاسد وغير صحي في الوقت نفسه"^(٣٥).

وهكذا نجد أنه قد انتشر فى آثينا وفى روما تصور ما عن المصريين، سكان وادى النيل، بأنهم شعب كهنوتى وأن معظمهم يتصرف وكأنهم أتباع "أورفيه" و"بيثاغورث". ومن ثم فإنه فى بلاد الإغريق، فيما يرتبط بالمحرمات الدينية الطائفية مثل طوائف أتباع "بيثاغورث" وأتباع "أورفيه" و أتباع "باكوس"، يتم فهمها على غرار النموذج المصرى، وهو نموذج مثالى. وهكذا أصبحت مصر، منذ عهد المؤرخ "هيرودوت"، النموذج الذى يقتدى به والذى يساعد فى فهم الأوامر الدينية الطائفية الإغريقية، خاصة المحرمات الغذائية ولكن أيضا فيما يتعلق بممنوعات أخرى مثل الفول والسمك.

المحاولات الأولية فى علم مقارنة الأساطير

لكى يصبح خطاب الآخر وممارساته نموذجا للذكاء يجب أن يكون بالإمكان ترجمتهما، ولكن هذا لا يعنى عدم وجود أى نزاع. إن النظرة التسامحية للديانات الوثنية لن تسمح لنا بفهم نظرتها الحقيقية للآخر. وقبل أن نتناول بالدراسة بعض النماذج لمسألة مقارنة الأديان عند البطالسة، نود أن نهتم ونلقى نظرة سريعة بجدال سابق عن الأساطير عبر الثقافات؛ لأنه نموذجى وقد أظهره على الساحة بوضوح "هيرودوت" ووضعه فى المقدمة لكتابه "التاريخ أو الاستطلاع". وهى قصة خيالية مكتوبة باللغة اليونانية وبأسلوب إغريقى بالطبع، ولا تتسم بالطابع العنصرى، ولكن القصة لا تخلو من طابع يجعل من الممكن حقيقة أن ينتج عنها هذا الجدل "بلازما" (قصة خيالية ممكن حدوثها) وليست "موتوس" (أسطورية) من وجهة نظر أى عالم بلاغة كلاسيكى. وبالنسبة لأسطورة اختطاف "إيوه"، وهى أصل النزاع بين الإغريق والبرابرة (الأجانب)، قال العلماء فى بلاد فارس، وهم الذين يعرفون الروايات، أن الفينيقيين هم المسئولون عن النزاع...^(٣٦) وبالطبع الفرس بدون أدنى شك كانوا يعرفون جيدا روايات الإغريق بما أنهم يذكرون

"إيوه" وهى شخصية محورية فى أساطير مؤلفى المآسى. ولكن الفرس يرددون صيغة أخرى لهذه الرواية: إن "إيوه" بعد أن خطفها التجار الفينيقيون بخطفها ذهبت إلى مصر وليس كما يدعى الإغريق.^(٣٧) أما عند "أشيل" وفى معظم الأدبيات الكلاسيكية فإن "إيوه" والى كانت حاملاً بعد علاقتها الغرامية مع الإله "زيوس" قد تحولت إلى بقرة وطردت من وطنها الأصلي، "أرجوليد" بواسطة ذبابة ضخمة أرسلتها الإلهة "هيرا" ونغزتها الذبابة بإبرتها فأصابها بالجنون، وهامت "إيوه" على وجهها حتى وصلت إلى مصر حيث هداها "زيوس" بلمسه منه فأنجبت له "إيبافوس"، وهو الجد الأكبر لـ "دانووس"^(٣٨)، ولكن الفرس يحكون رواية أخرى؛ لأنهم يتهمون الفينيقيين بأنهم هم الذين خطفوا "إيوه". ويسارع "هيرودوت" ويقول لنا: "فيما يتعلق بـ "إيوه": إن الفينيقيين لا يتفقون مع الفرس لأن "إيوه" لم يتم خطفها بل كانت موافقة وراضخة... هذا ما يقوله الفرس من ناحية والفينيقيون من ناحية أخرى أما أنا فلن أقول إن الأمر كان كذا أو كذا ولكنى أنا أول واحد أنحاز بغير عدل إلى الإغريق (وإلى قارون الذى حطم مدن إيون فى آسيا الصغرى) وسوف أحتمى فى علمى"^(٣٩)، ولقد اختار "هيرودوت" من هذا الجدل الذى لا نهاية له، بعد أن أبعد حكاية "إيوه" وسلسلة الاختطافات التالية ونتائجها (اختطاف "أوروب" ثم "ميدا" ثم "هيلينا")، اختار إذن ما هو أقدم وهو ما يعتقد أنه يعرفه بالفعل: كيف تطورت الكراهية بين الإغريق والفرس (البرابرة) فى ماض لا يزال حاضرا فى ذاكرة اليونانيين القدامى فى آسيا الصغرى، والى بلغت مداها حين سقوط مملكة قارون فى ليديا بآسيا الصغرى. وما يهمنا هنا هو بكل تأكيد ما حاول "هيرودوت" أن يقننا بأنه تركه بمجرد أن أعلمه أن هذا الجدل بلا نهاية المتعلق بالمنبع.

وفى الواقع هناك جدالات أخرى مماثلة ظهرت بعد ذلك. وكما يذكر "هيرودوت" أيضا فهناك رواية مصرية لحرب طروادة^(٤٠) وهو يؤكد أنه عرف ذلك عن طريق كهنة من ممفيس وطبقا لروايتهم فإن الملك "بروته" قد احتجز "هيلينا" فى مصر بعد أن اختطفها أسكندر (باريس) وأن رياح معاكسة قد اضطرت الهارب من طروادة إلى التوقف عند "قم كانونيك" حيث يوجد معبد "هيراكلاس". ويعتقد "هيرودوت" أن الشاعر "هومير" كان يعرف هذه الرواية المصرية بالرغم من أنه فضل عليها رواية أخرى والتي جعلت "هيلينا" تذهب إلى طروادة. كما يلاحظ "هيرودوت" أن هناك فصلاً آخر من الرواية، موجود فى ملحمة "الأوديسية" وهو يرتبط بإقامة "ميليناس" فى مصر بعد حرب طروادة، خلال العودة من الحرب، وهو ما تسرده الرواية المصرية فى الفصل الأول غير المذكور عند "هومير": وهذه الرواية المصرية، كما يقول "هيرودوت"، يرجع مصدرها إلى القصة التى رواها زوج "هيلينا" شخصيا، خلال إقامته عند الملك "بروته". ويذكر "هيرودوت" أيضا أن إقامة "ميليناس" فى مصر، فى طريق عودته بعد حرب طروادة، جعلت الكهنة فى ممفيس يسردون حكاية مختلفة عن رواية "هومير": عندما وصل إلى مصر سار نحو أعالي نهر النيل حتى وصل إلى ممفيس وقابل الملك وحكى له كل الوقائع كما جرت، فحصل بذلك على حسن ضيافة الملك واستعاد "هيلينا" التى لم يكن قد أصابها أى سوء واستعاد معها كل كنوزها، ولكنه بعد أن تم تكريمه ومعاملته بهذه المعاملة الطيبة فقد أساء إلى المصريين، حين بدأ يستعد للإبحار ساءت الأحوال الجوية ومنعته من المغادرة، وعندما استمر هذا الوضع طويلا لجأ إلى تقديم قربان كافر فقد أخذ غصبا طفلين من أسرتين من مصر وذبحهما وقدمهما قربانا لنيل الصفح. وبعد أن عرفت هذه الجريمة الشنعاء التى أثارت كراهية الأهالى المصريين ومطاردتهم له، اضطر إلى الهرب بمراكبه إلى ليبيا، أين ذهب بعد ذلك؟ لم يستطع المصريون تحديد ذلك^(٤١).

وهذه الرواية التى يبدو أنها تتسم بمظاهر شهادة صادقة صيغت بمهارة تتصل ليس برواية "هومير" عن القصة نفسها فحسب، ولكن أيضا بما نعرفه من "أفلاطون" عن القصيدة التراجعية المشهورة للشاعر "ستيسيشور" عن "هيلينا"، وطبقا لهذه القصيدة فإن "قرين من الجن" على شكل "هيلينا" هى التى ذهبت مع "باريس" إلى طروادة، أما الشريفة "هيلينا" الحقيقية فإنها كانت موجودة فى مصر عند الملك "بورتيه"^(٤٢) وبالرغم من أننا لاحظنا أن هناك سوابق إغريقية إرتكز عليها "هيرودوت" فيجب ألا يجعلنا ذلك نحصر هذا المؤرخ فى الروايات الإغريقية فقط بالرغم من وجهة موقفنا هذا فإننا سنتجاهل شيئا أساسيا لو فعلنا ذلك. ويمكننا أن نطرح كاحتمال معقول جدا أن رواية "هيرودوت"، وبالرغم من أنها تتسم بالدهاء والحنكة فى صياغتها، فإنها تحمل آثار رد فعل مصرى على بعض التأكيدات الإغريقية^(٤٣).

أن الفصل الخاص بـ "ميليناس" والذى يقدمه "هيرودوت" على أنه مصرى يمكن أن يتم تفسيره على أنه رد غير مباشر على إشاعة انتشرت فى أثينا فى وقت معاصر لهيرودوت، والتى ذكرها المؤرخ "فيريسيد" وخلصها بعض الرسامين على المزهريات وخاصة على رسم مشهور جدا للرسام المدعو "دى بان". وهذه الرواية تصور ملك مصرى يحقّر آداب الضيافة وقواعدها ويقدم الأجانب القادمين إلى مصر بحرا كقرايين للآلهة. ويوجد فى مكتبة "أبولودور" ما يؤكد أن "بوزيريس" قد صدر إليه أمر من عراف من قبرص يدعى "قرازيوس" يأمره بتقديم قربان سنوى عبارة عن رجل أجنبى أمام هيكل الإله "زيوس" وذلك للخلاص من نقمة عدم الإنجاب التى تلاحق مصر منذ تسعة أعوام. وكانت الضحية الأولى هى العراف نفسه. وهذه الرواية مذكورة ومؤكدة عند كل من "أوفيد" وكاتب الأساطير "هيجن"^(٤٤).

ومثلما انتشرت فى بلاد الإغريق سيرة "بوزيريس" السيئة الذى تعرض للتأنيب من "هيراكلاس" فقد انتشرت أيضا على ضفاف النيل السيرة السيئة

لـ"ميليناس" الذى يضحى بالأطفال المصريين كقرايين. ونحن نرد على الذين لن يتوانوا عن التذكير بأن "هيرودوت" لم يقل ذلك حرفياً، ونقول لهم: إن "هيرودوت" قد أورد ذلك النص الإغريقى المرتبط بـ"بوزيريس" ووصفه بأنه "موتوس" وهكذا فقد حكم عليه وأدانه بشدة وقدمه على أنه كان موضوع هجوم وإشكالية ممكنة. إن الإغريق قد أثبتوا من خلال هذه الرواية جهلهم التام بطبيعة المصريين وتقاليدهم. كيف يمكن لشعب لا تسمح له ديانتة بالتضحية بالحيوانات وتقديمها كقرايين، باستثناء التضحية بالنعاج والثيران والعجول إذا كانت طاهرة وكذلك الإوز، كيف يمكن لهذا الشعب أن يضحي بإنسان (أطفال) كقرايين؟^(٤٥).

إن هذا المثال، فى الثقافة الإغريقية، يبدو كالضباب ويشير إلى ذكرى "أورست" الذى كاد أن يكون ضحية وقربانا آدمياً عندما التقى بشقيقته "أوجيني" والتي نجت بدورها من التضحية بها فى طقوس مماثلة والتي أصبحت فيما بعد كاهنة لدى الإلهة "أرتيميس" التى يتم التضحية أمامها بالأجانب الذين يمرون بالبلاد كقرايين. ولدينا هنا أسباب وجيهة تجعلنا نعتقد أن الاتهام الموجه لليهود بأنهم يقدمون البشر كقرايين، وهو الاتهام الذى روجه فيما بعد "أبيون"، قد تم صياغته على نموذج هذا المثال القديم مثله مثل نموذج "بوزيريس" والهدف منه هو التضحية قربانا سنوياً برحالة أجنبى يمر بالبلاد وأن أمكن يكون إغريقياً. وطبقاً لـ"انيوكوس أبيفان" فإنه عند دخوله معبد أورشليم قد عثر على إغريقى محبوس بداخله ولكنه كان يحظى بالرعاية والعناية وممدد على مائدة عليها أطعمة، وكما يبدو كان يتغذى بكثرة انتظاراً للتضحية به بوصفه قربانا محتملاً.

ويبدو أن البرنامج كان بالتحديد شعيرة سنوية للتضحية بأجنبى قربانا. ومن الواضح أن مراسم التضحية كانت ستتم فى الغابة حيث يُعامل الجثمان

طبقا لتقاليد محددة، فبعد أن يتذوق العاملون على التضحية الأحشاء يلقون بقية الجثمان في حفرة ^(٤٦). وهذه الموازاة مع "هيراكلاس" و"بوزيريس" تفرض نفسها بصفة خاصة مثلما ذكرنا بذلك الكاتب "فرانسوا هارتوج" حيث يقول: "لقد اندلعت ثورة "هيراكلاس" عندما أيقن أنه ليس بطل الحفل ولكنه الضحية المقرر تقديمها قربانا، وربما يكون الاحتفال بالتتويج غير واضح وغامض، ولكن ما إن بدأت مراسم "تقديم القربان" حتى انزاح الغموض" ^(٤٧). تماما مثلما زال الغموض فيما يتعلق بالإغريقى الذى كان محبوسا فى معبد أورشليم. ويمكن أن نستمر فى هذا الاتجاه ونجد فى تصرفات بعض القبائل الجرمانية التى وصفها "تاسيت" لاسترسالا لهذه الروايات التى ذكرناها: "لقد كان حبس الآلهة بين الجدران أو تصويرهم فى تماثيل ذات شكل بشرى يبدو غير لائق فى نظرهم بعظمة سكان السماء، لذا كانوا يخصصون لهم غابات كبيرة وصغيرة ويطلقون أسماء آلهة على هذه الحقيقة الغامضة التى يرونها فقط من خلال تدبيرهم." ^(٤٨) ويبدو أن هذا الاحترام المبالغ فيه للآلهة قد أثار إعجاب "تاسيت" ولكن يجب ألا ننسى أنه فى المقطع السابق نفسه قد ذكر بشيء من الاشمئزاز ممارسة هذه القبائل لتقليد تقديم إنسان قربانا وأن تصرفاتهم التعبدية قد استحققتا لهم. وبدون شك هذه مصادفة غريبة للجمع من جديد بين إله بدون صورة والغابة والتضحية بإنسان قربانا. وتستحق هذه الظاهرة التى نطلق عليها أسطورة/ تعقيب أو "أسطورة / جدال" ذات الصيغ والروايات التى تتعاقب وتجب على بعضها، تستحق منا مزيدا من الاهتمام المتواصل والجاد بدلا من مجرد ذكرها بروح الفروسية ^(٤٩). إن النقاشات المملة حول "إيوه" و"إيافوس" وكذلك عن "هيراكلاس" و"بوزيريس" تبدو كأنها عرض لجدال عبر الثقافات فى الخيال الإغريقى، والمحور الأساسى له هو منابع الحضارة وعلاقات القوى والسلطة.

مثث لاهوتى

ويمكننا، ابتداء من مثل هذه الصيغ والروايات عن أشياء تتكون منها عناصر تفكير للمقارنة، أن ندرس ونحلل داخل الروايات الإغريقية المكتوبة بالفعل باللغة اليونانية ولكنها تتطلب بدون شك معرفة الثقافات غير الإغريقية (خاصة بعض النصوص المصرية)، أنماط النظرة المتبادلة بين الإغريق وغير الإغريق. والمثال المفضل الذى سنركز عليه اهتمامنا سيكون، من وجهة النظر هذه، شخصية موسى. وبالطبع هذا الملف جاء بعد عصر "هيرودوت" ولكنه يمتاز بأنه تاريخى وبكل تأكيد عبر عدة الثقافات. ولكن قبل أن نطرح السياق الذى تكونت بداخله، بعد موت الإسكندر الأكبر بقليل، روايات متعددة عن موسى مشتقة من آفاق ثقافية مختلفة والتي تتجارب مع بعضها بعضا، يجب علينا أن نذكر بأن مصر التى كتب عنها المؤرخ والرحالة "هيرودوت" وأكد أن بها "تابوهات" أى محرمات غذائية عند أتباع "بيتاغورث" و"أورفيك" و"باكوس" (الجزء الثانى، ص ٨١) هى نفسها مصر التى تحرّم أكل لحم الخنزير، حسب قوله (الجزء الثانى، ص. ٤٧) وهى نفسها البلد التى ابتدعت الختان (الجزء الثانى، ص. ١٠٤).

يمكن أن نقول إذن إن الطريق كان ممهدا، بفضل مثل هذه الملاحظات والتكهنات، لميلاد مثث لاهوتى أساسى عند ظهور اليهودية فى مجال الوعى الإغريقى بعد "هيرودوت" بمائة وخمسين عاما^(٥٠) أن شخصية "هيرودوت" ستكون هى المدخل والمرجعية لكل ما سيأتى ذكره. وابتداء من عهد البطالسة فى الإسكندرية بالطبع، ستعد مصر وبلاد الإغريق ومملكة يهوذا كيانات لاهوتية متصافرة. إن المقارنة التعارضية بين تجسيم الآلهة فى

الديانة الإغريقية والوثنية عند المصريين ورفض التصوير فى اليهودية التوحيدية كانت مبرمجة تقريباً، كما أن الأطر النظرية الضرورية لنشأة تفكير عن "مقارنة الأديان" يرتكز على الاختلاف والمفارقات المطبعية كانت موجودة منذ عصر "هيرودوت". وفى الواقع لم يكن ينقصنا حتى يأخذ هذا التفكير مجراه الذى يؤدى إلى تاريخ الأديان سوى عنصر جديد محدد وهو أن يكون لدى الإغريق وعى بما أطلق عليه "جان أسمان" تسمية "الملاحظة الفوسيفسائية" أو الثورة التوحيدية؛ أى: انبعاث عنيف لنوع من الديانة المضادة التى لا تقهر والتى تتعارض مع الطابع، القابل للترجمة بشدة، للديانات الوثنية القديمة^(٥١).

أما المثلث اللاهوتى الذى سنتحدث عنه فيما بعد، فقد ظهر منذ الوصف الذى كتبه "تيوفراست" وهو معاصر "أرسطو"، عن مراسم التضحية عند سكان مملكة يهوذا^(٥٢). وهو أقدم مثال معروف عن النظرة الإغريقية الموجهة عمدا نحو "شعب الشام". وهذه النظرة فيها مقارنة دقيقة بين ما يظن رؤيته فى المعلومات الموجودة عند أهل مملكة يهوذا وبما يتخيله عن العادات المصرية، يقول تيوفراست:

"صحيح أن أهل مملكة يهوذا من بين أهالى الشام يضحون حتى الآن بالحيوانات قرابين طبقاً لأسلوب فى التضحية يرجع إلى المصدر الأول. ولكن إذا أمرنا أحدهم نقدم قرباناً بأسلوبهم نفسه فسوف نمتنع عن ذلك، وهم لا يأكلون من الحيوان الذى ذبحوه وقدموه قرباناً بل إنهم يحرقونه تماماً أثناء الليل بعد أن يسكبوا عليه كثيراً من العسل والنبيد، وهم يسارعون بإتهاء مراسم التضحية حتى لا يراهم "الذي يرى كل شئ" ويصبح شاهداً على هذا الفعل الشنيع. وعندما يفعلون ذلك يصومون طيلة

النهار وأثناء ذلك النهار الذى يصومون فيه يناقشون خلاله قضايا لاهوتية؛ لأن هذا يدخل فى إطار فلسفتهم.^(٥٣)

أما أثناء الليل فإنهم يرقبون النجوم ويناجونها وكأنهم يتوجهون بصلوات إلى آلهة. وهم أول من ذبح حيوانات ضحية من بين حيواناتهم أو من حيوانات أخرى، وتصرفاتهم هذه لم تكن إلا للضرورة وليس لرغبتهم فى ذلك، ولعل الدرس الذى يوصف بالثراء فى هذا الشأن هو الدرس المأخوذ عن ملاحظة الشعب الأكثر حكمة فى العالم وهو الشعب المصرى، إن المصريين لا يقتلون أبدا حيوانا واحدا من حيواناتهم بل يجعون آلهتهم على صورة هذه الحيوانات لأنهم يعدون الحيوانات أقرباء للآلهة وللإنسان ومخصصة لهم.

إن الذى ذكر فى هذا المقطع عن "الهولوكست" أى حرق الجثمان، هذا الإجراء الذى يتم فيه حرق الضحية تماما، يشبه فى جزء منه "أولاه" المشروحة فى الكتاب المقدس "ليفيتيك" (التوراة)^(٥٤). ولكن سكب العسل والنبىذ على الضحية هو الذى يضايق قليلا. وطبقا لـ "بلوتارك" فى كتاب "آراء حول المائدة"، فإن العسل والنبىذ لدى اليهود يتعارضان مع بعضهما وذلك تطبيقا لما هو مذكور فى "ليفيتيك" (التوراة)^(٥٥) ولكن فى الواقع فهناك أربعة قرون فرق فى الزمن بين "تيوفراست"، وهو الشاهد الأول المعروف الذى كتب عن ذلك فى عام ٣٠٠ قبل الميلاد تقريبا، وبين "بلوتارك" الذى ولد فى عام ٤٥ ميلادية، وبالطبع كان من الضروري مرور بعض الوقت حتى يستطيع الإغريق أن يستوعبوا بدقة أكثر الممارسات والتقاليد اليهودية، وما يجب أن نشير إليه هنا هو أن هذا الوصف المذكور هو من وجهة النظر الإغريقية وأنا أمام سيناريو لمراسم التضحية الكاملة ومن ثم تشمل القضاء التام على الضحية القربان، وقليلا ما نجد "الهولوكست" مذكورا تحت هذا المسمى فى اللغة اليونانية القديمة^(٥٦)، وهو يرتبط بأسلوب خاص لممارسة

نوع من الشعائر يسمى صيغة الفعل اليونانى "كتاجيزاين" ومعناه القضاء التام بالحرق الكامل لقربان نباتى أو حيوانى، وتتم هذه الشعيرة غالبا بعد انتصار أو بعد حالة وفاة، وهى شعيرة ذات طابع جنازى إن لم يكن استغفاريًا^(٥٧).

ونجد فى الوصف الذى قدمه "تيوفراست" أن الأمر يرتبط بمراسم توضحية بدون مقاسمة من أحد، دون أن يكون هناك جزء مخصص للعاملين على تنفيذ الشعيرة ولا للمجموعة الدينية الطالبة لتطبيق هذه الشعيرة، أما الوجبة، إذا كانت هناك وجبة، فهى وجبة للإله وحده، وهذه صيغة خاصة بالنباتية الكاملة، أى طريقة متشددة لرفض تناول اللحم، وفى جميع الأحوال، ليس هذا نموذجًا للحفاظ على أكل لحم الضحية وكذلك شهادة على الشعيرة الخاصة بانتقاد تقديم ضحية ملطخة بالدماء (حيث يتم اقتسام لحوم الحيوان بين الآلهة والبشر)، وأن هذا النص لـ "تيوفراست" قد وصل إلينا عن طريق "بورفير" وكذلك بمعرفة "أوزاب"؟ وطبقا لـ "تيوفراست" فإن أهل مملكة يهوذا هم أول من طبقوا تقديم ضحية ملطخة بالدماء كقربان. إن الأمر يرتبط هنا بهذا التقليد أى أول توضحية من هذا النوع مع ملاحظة الاشمزاز الذى تثيره عند القائمين على تنفيذها والذين كانوا مضطرين إلى تطبيقها رغما عنهم لأسباب لم يتم ذكرها للأسف. وبما أن الأمر يرتبط أيضا عند "تيوفراست" ببداية تقديم إنسان كضحية وقربان فيمكننا أن نتساءل إذا لم يكن ما أمامنا هو مجرد ذكرى مشوهة من الثقافة الدينية الإبراهيمية المتعلقة بالتوضحية بإسحاق (تقييد إسحاق)^(٥٨).

ولقد قدم "تيوفراست" هذا الوصف للهولوكست بوصفه جزءًا أساسيًا من ملف ضخيم عن مصادر الغذاء باللحوم وذلك فى بحثه بعنوان "عن الشفقة" والذى لم يصل إلينا منه سوى بعض الفصول. وطبقا لـ "تيوفراست" فهناك تاريخ طويل أو بالأحرى ما قبل التاريخ للتوضحية الملطخة بالدماء،

تاريخ له طابع تعبدى نجد تطوره الزمنى ومختلف مراحلها محفوظة فى ذاكرة الشعوب البربرية (الأجنبية)، وهى لا تزال مقروءة بشرط الوصول إليها. والمرحلة الأولى لهذا التطور، وهى الأقدم، تتماز بالموقف المصرى الذى من المفترض أنه يحرم تماما أكل اللحوم ولا يتضمن سوى الضحية أو القرابين النباتية.^(٥٩) أما المرحلة الثانية فتتمثل بالتحديد فى ظهور التضحية اليهودية الخاصة بالهولوكست، والتى ظهر خلالها التضحية بالحيوان أو بالإنسان ولكن دون أن يأكل القائمون على تطبيقها من لحم الضحية. أما المرحلة الثالثة فقد تمت فى قبرص ويتم خلالها التضحية بحيوان يأكل منه البشر وليس فقط الآلهة على نموذج "التوستا" اليونانية^(٦٠).

وقد لاحظ "جاكوب برنايز"^(٦١) أن "تيوفراست" يؤيد الفكرة التى يبدو أنها رسخت عند معظم المتقنين الإغريق الذين اهتموا باليهود التى تقول: إن اليهود يمثلون طبقة الفلاسفة من الشام، مثلما يمثل البراهمة طبقة الفلاسفة الهنود، ونجد بالفعل الفكرة نفسها لدى كاتنين آخرين معاصرين لـ "تيوفراست" قريبين منه وهما "كليارك دى سولس" و"ميجاستان"، أما "قلافيوس جوزيف" فإنه يذكر نصا لـ "كليارك" حيث يظهر فيه "أرسطو" وهو يحكى لقاءه مع أحد الحكماء :

"كان هذا الرجل يهوديا وينحدر من منطقة كولىه فى سوريا، واليهود ينحدرون من الفلاسفة الهنود، ويقال: إنهم فى الهند يطلقون على الفلاسفة تسمية "كالونوى" بينما فى سوريا يسمونهم اليهود، على اسم بلدهم؛ لأن البلد الذى يعيشون فيه اسمه مملكة يهوذا، أما اسم مدينتهم فهو غريب جدا إنهم يطلقون عليها اسم "جيروزاليم"، وهذا الرجل إذن الذى كان يرحب بضيافته كثير من الناس والذى كان يأتى من الداخل نحو شاطئ البحر هو إغريقى ليس إغريقى اللغة فحسب، ولكن أيضا إغريقى الروح، وعندما كنت أقيم فى آسيا كان يتردد على الأماكن نفسها التى أتردد عليها فارتبط بى وببعض الرجال الآخرين المهتمين بالدراسة والعلم

ليختبر مدى تبحرنا في العلم. وبما أنه كان قد تعامل مع كثير من المثقفين ذوي العلم فقد كان يزودنا بعلمه.

تلك أقوال "أرسطو" في كتابه "كليارك"، كما أضاف أيضا أن هذا الرجل اليهودي كان يتسم بقوة الروح وبالاعتدال في أسلوب حياته، ويمكن أن نعرف مزيدا من المعلومات في ذلك الكتاب (عن أحلام كليارك)، أما بالنسبة لى فاتنى أكتفى بهذا القدر ولا أريد أن أذكر أكثر مما يجب" (٦٢).

أما "ميجاستان" فقد كتب بعد ذلك بعشر أو عشرين سنة يقول: "إن جميع الآراء عن الطبيعة التى عبر عنها القدماء نجدها عند الفلاسفة الأجانب غير الإغريق، بعضها عند البراهمان فى الهند والبعض الآخر فى سوريا عند الذين يطلق عليهم "اليهود" (٦٣)، ونلاحظ أنه من هذا المنظور أى من منظور أقدم وجهة نظر إغريقية عن اليهود، فإن ما يكون مملكة يهوذا ليس منطقة جغرافية بالطبع فحسب ولكن أيضا أسلوب حياة أو فلسفة، إن أهل مملكة يهوذا هم من سكان سوريا وقد انسحبوا واستقروا فى المكان الذى يوجَدون به لممارسة الفلسفة.

الهوامش

(١) إيليان. عن طبيعة الحيوانات ١٠، ٢٨ وإيليان على اتفاق مع أبيون فيما يتعلق بمصر (أ).
زوكر، إيليان وشخصية الحيوانات، الكتاب ١ إلى ٩، باريس، ٢٠٠١ (دائرة الكتب، ص
١٧)

(٢) سيشيرون، الجمهورية ٣، ١٤ و عن الكتب ٢، ٢٦ انظر أيضا سترابون ١٥، ٣ و ١٣-
٢٠.

(٣) انظر إنفرا ص ١٨٠ والملاحظة رقم ٢٢٢

(٤) عن الملوك الأربعة لروما انظر ج. ديموزيل، أسطورة وملحمة، ١، ص ٢٦١ إلى
٢٨٤

(٥) فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ٢، ٣٩ (ترجمة ل. بلوم، كوف. انظر أيضا فيلون
السكندري، حياة موسى ٢، ٢٠-٢٣

(٦) أوفيد، فن الحب ١، ٧٥ و ١، ٤١٥ وأيضا "علاجات الحب". انظر هوراس،
انتقادات ١، ٩، ٦٠ وهذا الاهتمام وهذه المعرفة ببعض العادات والتقاليد الغذائية في
اليهودية كانت نسبية نوعا ما بالنظر إلى الخطأ الذي وقع فيه بلين القديم (٣١، ٩٥).
انظر ج. أندريه، الغذاء وفن الطهي في روما، ص ١٩٧ والذي يذكر فيه ما تضمنه
القاموس الغذائي اللاتيني بشأن مراعاة الشعائر اليهودية خاصة أكل السمك بدون
قشرة وهو عكس ما ذكر في التوراة ١٠، ١٠.

(٧) ترتليان، إلى الأمم ١، ١٣ (ترجمة أزشنيدر، الكتاب الأول، المعهد السويسري، روما،
١٩٦٨)

(٨) سيناك، خطابات ١٠٨، ٢٢،

(٩) انظر تاسيت، الوقائع ١١، ٨٥ و سيوتون، حياة تيبار، ٣٦

(١٠) سيوتون، حياة أغسطس ٩٣، وأشكر الزميلة فرانيسكا بريسندي التي دلتني على هذه الواقعة

(١١) سيناك كما ذكره أوغسطين، مدينة الآلهة، ٤، ١١،

(١٢) أ. ويل و س. اوريو، "الدعوة اليهودية؟"، تاريخ غلطة"، انظر أيضا ب. شافر "الخوف من اليهودية مواقف من اليهود في العالم القديم" ص ١٠٦ إلى ١١٨

(١٣) انظر ر. توركان، سيناك والأديان الشرقية، ص ٢١ إلى ٢٤ الذي يلاحظ تعقيد هذا الحكم

(١٤) ف. بريسندي، الأسباب المتعددة المقاسات: ملاحظات على "فاستس" أوفيد

(١٥) انظر جون شبيد، الديانة الرومانية والروحانية

(١٦) عن القديس ٢، ٣٦ (٧٦)

(١٧) كما ذكره أوريغان، ضد سالز ٥، ٢٥ (ترجمة م. بوريه)

(١٨) المصدر السابق ٥، ٤١ (ترجمة م. بوريه)

(١٩) المصدر السابق ٥، ٢٦ (ترجمة م. بوريه)

(٢٠) عن أسلوب التفسير "انتربريتاسيو" توجد قائمة بالمصادر ممتازة في كتاب البير دي يونج، التراث الثقافي عن السحر ص ٢٩ إلى ٦٤

(٢١) انظر جيوفينال، انتقادات ٣، ٦٢ تعليق ر. توركان انظر ر. توركان، الأديان الشرقية في العالم الروماني، ص ١٢٩ إلى ١٩١

(٢٢) استخدم تاسيت نفس الكلمة بنفس المعنى في "جيرمانيا" ٤٣، ٤ و ٥

(٢٣) انظر على الأخص مجازات تاريخية وحقائق أسطورية وكذلك "جزر في التاريخ". وقد أبدت الزميلة فرانيسكا بريسندي ملاحظة عن العلاقة بين الأسطورة والتفسير العلمي وفتحت الطريق لمزيد من البحث.

(٢٤) هذا الصراع بين الأسطورة والتاريخ قد ذكره إيلياذ وكذلك ليفي شتراوس وبصورة أخرى م. جوشيه. وكذلك ف. بورجوه "الأسطورة عبر التاريخ: الرسم الأولي

الروماني"، ص ١٠٤ إلى ١٠٦. انظر أيضا "عند الإباد" أسطورة وتاريخ تعليقات طالب في دراسات تاريخ الأديان". وهناك عدة بحوث ودراسات عن نظرية هذا المؤرخ الكبير نذكر منها الملفات التي قام بتحليلها الباحث أ. لينال لافاستين، إيباد، اليونسكو: نسيان الفاشية، ص ١٦٥ إلى ٢٣٤

(٢٥) المصدر المصري لخطاب أورفيه، الذي لم يعترف به هيرودوت، سوف يتم الاعتراف به خاصة فيما يتعلق "بالخطاب المقدس" الذي تم تقديمه في الأدب اليهودي الإغريقي كرمز مصري المصدر: وكذلك وصية أورفيه التي سوف نقوم بتحليلها في الصفحات التالية. انظر أيضا إنفرا، ص ١٣٩ إلى ١٤٠

(٢٦) د. ساباتوشي الحكمة اليونانية وأيضًا م. ديتيان، ديونيزوس المطلوب قتله، ص ١٦٣ إلى ٢٠٧

(٢٧) بلوتارك، مأدبة الحكماء السبعة ١٦، ١٥٩ ب (ترجمة كوف)

(٢٨) بلوتارك باللغة الفرنسية "أكل اللحم وبحث عن الحيوانات (ترجمة ليموت ومقدمة من سارج مارجل، باريس ٢٠٠٢. انظر أيضًا ف. بورجوه "أفكار إغريقية عن الممنوعات الغذائية بين مصر وجيروزاليم"، خاصة فيما يرتبط بأكل السمك وعن الممنوعات الغذائية.

(٢٩) الخطاب الخاص بتحريم أكل الفول معقد جدا. وقد أوضح كل من ديوجان ليارسه وأوليو جيله الآتي: قال أرسطو إن بيتاغورث حرم الفول لأن حباته تشبه الخواصي أو لأنها تشبه أبواب الجحيم؛ ولأن هذه الأبواب ليس لها مفاصل أو أيضا لأنها تشبه طبيعة الكون أو لأنها أيضا رمز لدولة الأقلية. وأيضا لأن حبات الفول كانت تستخدم في إجراء القرعة انظر بهذا الشأن (ديوجان ليارسه، حياة وعقائد الفلاسفة الكبار ٨، ٣٤ (ترجمة ر. جوناي). انظر أيضا أوليو جيله، ليالي إثنينية ٧، ١٠. انظر بورفير (حياة بيتاغورث ٤٤) والذي يذكر بالتفصيل: "وطبقا لما يقال فقد تم تحريمها، حبات الفول، لهذا السبب: في بداية الخليقة عندما كان كل شيء في فوضى حينما كانت كثير من الحبوب مجتمعة ويتم زرعها في الأرض وكانت تتعفن فوق بعضها ولكن فيما بعد تم الفصل بين الحيوانات التي تولد والنباتات التي تنمو معا ومن هنا تكون الإنسان وحبات الفول من نفس العفونة. وقد جاء بأدلة لا يستهان بها فيقول: امضغ حبة فول بعد أن تكسرها بأسنانك، ثم اعرضها بعد ذلك على أشعة الشمس واتركها

بعض الوقت ثم ابتعد عنها وعد إليها بعد فترة فسوف تشم رائحتها التي تشبه رائحة
المني البشري. وتجربة أخرى عندما تنبت حبة الفول تصبح لها زهرة صغيرة فخذ
جزءاً من هذه الزهرة السوداء وضعها في وعاء من الطين، ثم أحكم إغلاق الوعاء
وادفنه تحت الأرض، واتركه ٩٠ يوماً ثم بعد ذلك أخرجه من مدفنه وانزع الغطاء
فسوف تجد بدلاً من حبة الفول رأس جنين صغيرة مخلقة أو جسم صغير على شكل
فرج المرأة (ترجمة كوف). كما أن مصر التي انتشر فيها المحرمات الغذائية تطبيقاً
لأوامر بيتاغورث وأورفيه وباكوس نجدها أيضاً عند هيرودوت فهي مصر التي
تحرم أكل الخنزير هي أيضاً أرض الختان. وفيما يتعلق بتحريم الخنزير فإن
هيرودوت (٢، ٤٧) يدعي أنه إذا مس أحد المصريين هذا الحيوان فإنه يرمي نفسه
في النهر (النيل أو الترع) ليتطهر من هذا الدنس. وهذا الخوف من لمس الخنزير
وليس فقط من أكل لحمه تشبه الخوف من الاقتراب من الفول عند بيتاغورث وهناك
حكاية تقليدية عن أتباع بيتاغورث الذين تم محاصرتهم ولكنهم فضلوا عدم الهرب
والموت بدلاً من اختراق حقل به نباتات من الفول (جامبليك، حياة بيتاغورث ١٩١).
انظر أيضاً ديوجان ليرسه، بيتاغورث (٣٩). وطبقاً لهيرودوت فإن المصريين مثل
أتباع بيتاغورث كانوا يخشونهم أيضاً حبات الفول في حين لم يكن الفول مزروعاً
في أراضيهم فيما عدا الفول الوحشي: "المصريون لا يزرعون أبداً الفول في
أراضيهم وإذا نبت الفول لديهم فإنهم لا يأكلونه والكهان لا يستطيعون حتى النظر إليه
لأن هذا النبات غير طاهر في نظرهم" (ترجمة أز بارجيه).

(٣٠) أوريب ٤٧٥ نوك، عند بورفير "عن الطهارة والتعفف ٤" (ترجمة م. باتييون، أز
ف. سيجوند و ل. بريسون (كوف).

(٣١) انظر براك "مشكلة الإفرازات الليلية في سوريا المسيحية الأولية ومصر وجول"،
انظر أيضاً م. بروتيوس و ج. شفارتز الطهارة والقدسية ميراث الليفييتيكوس - ص
١٧.

(٣٢) بورفير، عن التعفف ٤، ٣، ٥ .

(٣٣) كما نعلم فقد توقف عند هذه النقطة كل من أفلاطون (القوانين ١٢، ٩٥٠) وبلوتارك
(ليكورج ٢٧، ٦ إلى ٩) .

(٣٤) بورفير، عن التعفف ٤، ٦ — (ترجمة م. باتييون، أن ف. سيجوند و ل. بريسون (كوف) .

(٣٥) بلوتارك، إيزيس وأوزوريس ٧، ٣٥٢ (ترجمة س. فروادوفون، كوف) وهذا يجب أن يندرج داخل أسطورة إيزيس وأوزوريس: تيفون الذي يخرج للصيد ليلا في ضوء القمر فيجد الصندوق الذي وضع فيه جنمان الإله، يقوم بتقطيع أوزوريس إلى ١٤ جزءا فيما عدا عضو الذكورة الذي يبتلعه لبيبدوت، السمك المتوحش، الذي يصبح أقطع الأسماك. إيزيس تضع عضو مزيف بدلا من العضو المفقود. نلاحظ أن أسطورة أوزوريس، معروضة عند بلوتارك طبقا للفكرة الإغريقية.

(٣٦) هيرودوت، ١، ١، ١ (ترجمة ف. بوجوه) .

(٣٧) المصدر نفسه، ١، ٢، ١ .

(٣٨) عن "أيوه" وتطور الأسطورة عبر الأجيال، انظر عن. كالام، شعرية الأساطير في اليونان القديم، ص ١١٧ إلى ١٤٤. انظر أيضا ج. م. دافيسون "الأسطورة وحدودها". وفي كتاب بيير شوفان "علم الأساطير الإغريقية، ص ٨٩ والملاحظة رقم ٢٩، نجد أن "أيوه" هو الوجه الثالث للرحالة الثلاثة المنفردين الذين ساعدوا مؤلفي الموروثات الثقافية والأساطير على تقديم لوحة شاملة للعالم مثلما كانوا يرونه: والرحالة الثلاثة هم أيوه وبارسيه وهيراكلاس الذين تجولوا في العالم حتى وصلوا إلى المناطق البعيدة جدا". ويلاحظ شوفان أن هناك فرقا كبيرا بين هذه الرحلات الفردية وبين الرحلات الجماعية مثل حملة توازون أو حرب طروادة.

(٣٩) هيرودوت ٢، ١١٩ (ترجمة ف. بوجوه) .

(٤٠) لمزيد من المعلومات ولتحليل أكثر عمقا انظر آلان بالابريجا، مؤلفات هومير، ص ٥٣ إلى ٦٧ (مقدمة مصرية : الفرعون وهيلينا الجميلة) .

(٤١) هيرودوت ٢، ١١٩ (ترجمة أ. برجيه) .

(٤٢) أفلاطون، فيدرا ٢٤٢ — وانظر أيضا الجمهورية ٥٨٦ ب ٢٤٤ .

(٤٣) خلاصة كتاب ر. كانيخت، أوريبيد وهيلينا، هايدلبرج، ١٩٦٩ والجزء ١، ص ٤١ إلى ٤٨ وأيضا آلان بالابريجا، مؤلفات هومير وانظر أيضا عن حكاية هيلينا عند

هيرودوت كتاب كalam، شعرية الأساطير في اليونان القديم، ص ١٤٦ إلى ١٥٦.
وعن أهمية المرجعية المصرية عند هيرودوت انظر إيان س. مويير هيرودوت
والمراب المصري: التسلسل الأسري للكهان في طيبة (بالإنجليزية)

(٤٤) أبولودور، المكتبة ٢، ٥، ٢، وانظر أيضا فيريسيد ٣ ف ١٧ والمكتبة ٢، ٥، ٢.
انظر أوفيد "فن الحب" ١، ٦٤٧-٦٤٢ وأيضا هيجن الحكاية ٥٦. ولمزيد من
المعلومات عن فن الأيقونات انظر لورانس وج. دوران و ف. ليزارج "الموت أمام
الهيكل"، ص ٨٥ إلى ٩١. والملف الكامل عن الأيقونات عند ب. فاسونيا "هدية النيل"
ص. ١٨٣ إلى ٢١٥

(٤٥) هيرودوت ٢، ٤٥ (ترجمة أ.برجيه) مع ملاحظة أن الرابط بين بوزوريس
ومينيلاس قام بنسجه ايزوقراط؛ لأنه استخدم في مديحه لبوزيريس نفس أساليب
الأدب المعاكس في حكاية هيلينا والذي استخدمه أيضا ستوشور وجورجياس (وهو
أيضا مدح هيلينا). عن الخلفية المصرية اقرأ ج. يويوت "هيرا من هليوبوليس
والقربان البشرى"

(٤٦) فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ٢، ٨، ٩١-٩٦، والنص محفوظ باللغة اللاتينية.
والواقعة بشأن حدوث الشعيرة في مكان منعزل (الغابة) وإن جزءا فقط من جسد
الضحية "الأحشاء" (فيسيرا أو لحم الضحية باللاتينية) هي فقط التي يتم أكلها كل هذا
يستبعد مرجعية التضحية بالحريق (هولوكست) في معبد جيروزاليم، طبقا لرواية
تيوفرست (عن التقوى، ذكرها بورفير في التعفف ٢، ٢٦. انظر النص كاملا عند
إيفرا، ص ٩٨ و ٩٩. ومع ذلك فإن هذا القربان في نظر إنسان إغريقي يمكن أن يبدو
كتعديل لشعيرة الذنب على جبل ليسيه حيث يقال: إنه تم خلاله تقديم جزء من لحم
أدمي مختلطا بوجبة القربان ولكن لم يأكل من هذا اللحم الأدمي سوى واحد فقط من
الكهان فأصبح ذنبا، انظر ف. بورجوه "أبحاث عن الإله بان، ص ٤١ إلى ٦٦

(٤٧) ف. هارتوج، مرآة هيرودوت، ص. ٢٨٨.

(٤٨) تاسيت، جيرمان ٩ (ترجمة ج. بيريه، كوف)

(٤٩) يمكن أن نذهب بعيدا حتى روايات الكاهنة الوثنية وهي حكايات متعددة لأسطورة
واحدة مشتركة عند الإغريق واليهود والمسيحيين، انظر سفاميني جاسبار وأيضا

شيراسي كولومبو ' الكاهنة الوثنية والنبوءات، ص ٥٠٥ إلى ٥٥٣. وقد أعاد ج. سفاميني نفس النص مرة أخرى.

(٥٠) هناك عدة دراسات وعلى درجة عالية من الجودة عن نظرة الإغريق إلى مصر وأشير هنا إلى دراسة س. فروادوفون "السراب المصري في الأدب الإغريقي من هوميرو إلى أرسطو، وأيضاً ف. هارتوج "رحلات إلى مصر" في ذاكرة أوليس، ص ٤٩ إلى ٨٦. وهناك نصوص تم تجميعها عند هوبفينر "حكايات تاريخية ودينية عن المصريين". وبخصوص عبادة الحيوانات انظر ك. سميليك وأ. هيمررك "آراء عن عبادة الحيوانات عند القدماء كجزء من الثقافة الدينية في مصر. أما أقدم الدراسات والشهادات عن النظرة الإغريقية على دين اليهود فهي مؤلفات هيكتاتيه دابدار وميجاستان وكذلك عند تيوفرست وكليارك دي سولاس وهما من أتباع أرسطو وهو نفسه كان مدرس الإسكندر.. انظر أيضاً أ. موموجليانو، حكم أجنبية، ص. ٩٦ إلى ٩٨ ونجد النص عند ريناك "نصوص مؤلفين من الإغريق وروما عن اليهودية (باللغة الإنكليزية).

(٥١) ج. اسمان، موسى المصري، ص ١٧ إلى ٢٤ وسوف نقوم بتعديل في موقف اسمان : إنفرا، ص ٢٤٩ والملاحظة رقم ٤٠

(٥٢) تيوفرست، عن التقوى وقد ذكره بورفير، عن التعفف ٢، ٢٦ ثم سيذكر أوزيب بورفير بدوره في الإعداد الإنجليلي ٩، ٣. والنص كما هو موجود في وثائق أوزيب أفضل من وثائق بورفير. والمشكلة ليست في النصوص نفسها ولكن المشكلة فيما نسبته تيوفرست لليهود من ممارسات ومعتقدات. وألفت النظر هنا إلى أن كل من برنايز وستيرن لم يرفضاً شهادة تيوفرست ولقد ذكرته هنا في ترجمة كوف بعد تعديلات طفيفة جداً.

(٥٣) تيوفرست، المصدر السابق، والفعل اللاتيني الذي استخدمه "لاين" معناه يتناول وهو المعنى نفسه الموجود في السباعية.

(٥٤) انظر ليفيتيك ٦، ٢-٦ ترجمة التوراة من جيروزاليم "هذه هي شعيرة الهولوكست: إنه الهولوكست الموجود في محرقة الهيكل ويظل يحترق طوال الليل حتى الصباح حتى تلتهمه نار الهيكل تماماً. وسوف يرتدي الكاهن قميصاً من الكتان وسروالاً من الكتان

يغطي جسمه ثم يقوم بأخذ الرماد المتبقي من الهولوكست المحروق في الهيكل ويضع الرماد بجوار الهيكل. ثم يخلع ملابسه ويضع بدلا منها ملابس أخرى ثم ينقل الرماد خارج المعبد في مكان طاهر ولكن تظل النار في الهيكل والتي أكلت الهولوكست مشتعلة وكل صباح يضيف لها الكاهن خشبا لتظل مشتعلة وسوف يضع فيها هولوكست ويضيف عليها الدهون الناتجة عن المراسم وتظل النار مشتعلة بصفة دائمة في الهيكل ولا تطفأ أبداً". انظر أيضا ليفتيك ١، ١ وبقية النص: "في هذا القربان يتم حرق الهولوكست الضحية تماما في الهيكل ويتصاعد منها الدخان" اولاه" باللغة العبرية والكلمة ترجمت إلى اليونانية بـ "هولوكست" ومعناها يتصاعد. ونحن نتساءل إذا كانت هذه الترجمة إلى اليونانية جعلت المعنى "يحترق تماما" وهذا المعنى يبتعد بالكلمة بعيدا عن المعنى طبقا لعلم المشتقات. انظر أيضا فلافيوس جوزيف، الآثار اليهودية ٣، ٢٢٤-٢٢٥ (ترجمة أنونوت): "هناك نوعان من الاحتفالات: الأولى يحتفل بها الخاصة والثانية يحتفل بها العامة. في الاحتفالات الأولى يتم حرق الضحية تماما ومن هنا جاءت التسمية هولوكست. أما الاحتفالات الثانية فهي تهدف إلى الحصول على العفو لصالح الذين قاموا بها. سابدأ بتوضيح الاحتفالات الأولى. عندما يقدم أحد من الخاصة قربانا أي هولوكست فإنه يقدم بقرة أو حمل أو معزة والأخيران يكون عمرهما سنة ولكن البقرة يمكن أن تكون أكبر سنا وجميع الحيوانات المقدمة تكون من الذكور، وبعد ذبحها يقوم الكهان برش الدم على جوانب الهيكل وبعد أن يتم تنظيفها يتم تقطيع أجزائها وتدهن بالملح ثم تقذف في النار حتى تحترق في الهيكل الموجود به أخشاب ونار مشتعلة. يتم تنظيف أحشاء الضحية وأرجلها قبل قذفها في النار المشتعلة لتحترق مع باقي الأجزاء ويقوم الكهان بنزع الجلد. وهذا هو قربان الهولوكست. أما في الاحتفالات الثانية للعامة فيتم التضحية بالحيوانات أنفسها التي يجب ألا يكون بها عيوب وسنبا عام على الأقل ذكورا أو إناثا ويتم رش الدم على الهيكل ويتم وضع الكلي على الهيكل والغشاء التي يغطي الأمعاء أو الدهون التي فوق الأمعاء طبقا للسبعينية وكذلك جميع الدهون والكبد وذيول الحمل. ثم تقدم للكهان هدية وهي الصدر والساق اليمنى. وتستمر الاحتفالات يومين لأكل ما تبقى من لحم الضحية وإذا تبقى شيء يتم حرقه تماما. انظر أيضا ج. دوريفال "القربان في الترجمة اليونانية للسبعينية"، ص ٧٤ إلى ٧٩.

(٥٥) انظر ليفتيك ٢، ١١ وبلوتارك، مناقشات حول المائدة ٤، ٦، ٢ (٦٧٢ ب)

(٥٦) ج. رودهارت، معلومات أساسية في الفكر الديني، ص ٢٨٧ والذي يرجع إلى كزيفونون، سيروبيدي ٨، ٣، ٢٤ (قربان أيراني تحت قيادة الملانكة)، كزيفونون، أناباط ٧، ٨، ٤، ٥ (التضحية بالخنازير الصغيرة للإله زيوس). انظر بلوتارك، تحف أخلاقية ٦٩٤ ب وأيضا هيزيشيوس وأيضا جبل دوريغال.

(٥٧) انظر ج. رلاودهارت، المصدر السابق، ص ٢٣٦ — ٢٣٨ والملف الذي أعده جاماسون، ص ١٨ إلى ٢٠

(٥٨) وهذا الطابع السري للشعيرة التي وصفها تيوفراست يمكن أن يكون لها صدى قريب من الشعيرة الخاصة بـ جيدون في كتاب القضاة ٦، ٢٥ (ترجمة دهورم): "في تلك الليلة قال له أيهافيه: 'خذ الثور الصغير ملك والدك وكذلك الثور الآخر ذي السنوات السبع، اذهب ودمر الهيكل الخاص ببعل الذي يملكه والدك ومزق التمثال الذي بجواره وبنى' هيكلًا آخر لله، وهو ربك، فوق قمة هذا القصر وخذ الثور الثاني وأحرقه كهولوكست فوق الأخشاب المشتعلة من التمثال الذي حطمته." وهكذا أخذ جيدون عشرة رجال من الخدم ونفذ ما قاله له أيهافيه ولكنه خاف من والده ومن أهل المدينة إن فعل ذلك نهارا فقام بالتنفيذ في الليل.

(٥٩) في مصر اختلفت المراسم الخاصة "بطبيخ القرابين" (ذبح الحيوان وتقطيع أجزائه وتقسيمه) والتي كان الإغريق يعطونها أهمية كبيرة أما المصريون فكانوا يقومون بذلك فوق مائدة أمام الآلهة فيقدمون لها قرابين من النباتات أو أحيانا يقدمون أطباقا من اللحوم المجهزة سابقا .

(٦٠) انظر بهذا الشأن الدراسة المهمة التي قام بها د. اوبنك "مصدر التضحية عند الإغريق : الدين عند تيوفراست والتاريخ الثقافي " باللغة الإنجليزية وكذلك انظر ل. برويت زايدمان، تجارة الآلهة، ص ١٩٥ إلى ٢٠٩

(٦١) ستيرن "تيوفراست" ص ١١١ ن الجزء الأول ص ١٠. انظر إنفرا بخصوص برنايز والملاحظة رقم ٢٠

(٦٢) كيبارك، عن النوم، المذكور عند فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ١٧٩. وترجمة ت. رينك يقول فيها إن جوزيف يفضل عدم ذكر تفاصيل أكثر لأن اليهودي الذي التقاه أرسطو يمكن أن يكون يهوديا أنتيه وهو ساحر مبتذل وقد ذكره كليبارك في

البحث نفسه. انظر أيضا هـ. ليفي "أرسطو واليهودي الحكيم". ونذكر هنا أن أرسطو في كتابه "ميتورولوجيك" ٣٥٩، ١٦ - ٢٢ قد ذكر، دون مصادره، أنه سمع عن البحر الميت، هذه البحيرة في فلسطين ذات المياه المالحة جدا لدرجة أن السمك لا يستطيع أن يعيش فيها وإذا تم وضع ملابس متسخة فيها تخرج منها نظيفة.

(٦٣) ميجاستان ٧١٥ ف ٣ وقد ذكره كليمن فس سترونات ١، ١٥، ٧٢، ٥ (ترجمة ريناك، ص ١٣).

موسى

روايات من اليونان ومن روما

المؤرخ (هيكاتيه دابدار): استعمار مملكة يهوذا

يروى المؤرخ الكبير "هيكاتيه دابدار"، فى كتاب خصصه عن مصر، وقد ألفه بعد وفاة الإسكندر الأكبر بقليل، يقول فيه: إن وباء الطاعون قد انتشر فى الماضى فى وادى النيل، وكان الشعب على يقين أن سبب الوباء موجود عند الآلهة، وفى الواقع فقد كان أفراد الشعب يعتقدون أن وجود أعداد كبيرة من الأجانب الذين يمارسون مختلف الشعائر والقرايين والتضحية طبقا لثقافات وتقاليد مختلفة، إنما كان ذلك من المحتمل أن يفسد التعبد للآلهة الموروثة عن الأجداد، وقد اتفق الأهالى المصريون على أنه لن يكون هناك حل لهذه الأوبئة إلا بطرد الأجانب. وهذا ما قالوه وما نفذوه بالفعل:

"ويقال: إنه اختير من بين المنفيين أشجع الرجال وأرقاهم وجمعوا فى مجموعات، ثم رحلوا إلى بلاد اليونان وفى أماكن أخرى، تحت قيادة قادة مرموقين وأشهرهم "دانوس" و"كادموس". ولكن معظم الشعب هاجروا إلى البلد التى يطلق عليها حاليا أرض يهوذا، وهى قريبة جدا من مصر ولكنها فى ذلك العهد كانت جرداء تماما، وعلى رأس هذه الجالية كان هناك شخص اسمه موزس يمتاز بالحكمة والشجاعة^(١) .

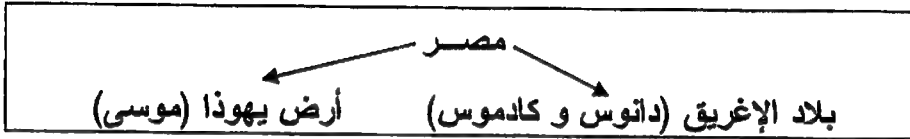
ولقد أخذ موزس زمام السيطرة على هذا البلد حيث أنشأ عدة مدن جديدة وأشهرها حاليا اسمها "جبروزاليم" (القدس).

ويرتبط الأمر هنا بموسى بالفعل طبقا لهذا النص الإغريقى المشوه، إذن لقد غادر موسى مصر وذهب إلى أرض بكر، وهذا السرد بعيد جدا عما

جاء في "التوراة" عن فتح بلاد كنعان والاستيلاء عليها؛ لأن الأمر يرتبط هنا بشخص أسس جالية أو مستعمرة "على الطريقة اليونانية" وهو أسلوب إغريقى تماماً، حيث إن الشخص المذكور فى هذا النص يعد بطلا مؤسس بلد جديد ومهياً لاستقبال ديانة، ولكنه مستعمر من نوع خاص؛ لأنه يقود شعباً بدون بلد وأجنىبى بالأساس، ولن يستقبل ديانة، وما سيؤسسه شيء مذهب: سوف يؤسس فى مدينة لم تكن موجودة حتى الآن وهى "جيروزاليم" (القدس)، ديناً توحيدياً لا يجيز التصوير والتماثيل؛ أى: دين جديد يتعارض فى الوقت نفسه مع الممارسات الدينية المصرية والإغريقية.

"فهو لم يصنع أى صورة للآلهة؛ لأنه مقتنع أن الآلهة ليس لها وجه بشرى فهو يؤمن أن السماء التى تحيط بالأرض هى الإله الوحيد، ملك العالم"^(٢).

وفى الوقت نفسه هناك أجانِب آخرون مطرودون من مصر يتجهون أيضاً إلى بلاد الإغريق، وهم أجداد أهالى المدن الكبرى "أرجوس" فى "بيلوبوناز" و"طيبة"، وهم أيضاً جاعوا معهم بديانات وعبادات وثنية يتوجهون إلى آلهة لها تماثيل: دانوس وكادموس^(٣)



نلاحظ أن المؤرخ "هيكاتيه" يذكر فى هذا النص أن المصريين قد أصابتهُم نكبة الطاعون، ولقد أرجع الشعب سبب هذه الكارثة إلى وجود أجانِب كثيرين فى مصر من أصول مختلفة ولديهم عادات وتقاليد مختلفة فيما يرتبط بالشعائر والطقوس، مما سيؤدى إلى خرق خطير للطقوس الموروثة عبر الأجيال للآلهة المصريين.

ولم يوصف شعب موسى بأنه شرذمة من المصابين بمرض الجذام (كما هو مذكور في صيغ أخرى للحكاية نفسها)، ولكنه موصوف هنا بأنه يتكوّن من مجموعة هؤلاء الأجانب الذين سيثيرون غضب الآلهة على "المصريين الأصليين"، وهذه المجموعة الدخيلة الكافرة، بعد أن خرجت من مصر، سوف تهرع إلى أرض يهوذا التي لم تكن مسكونة بعد، وهذا التوضيح الأخير الخاص بالاستيلاء على أرض بكر يندرج تحت ما يطلق عليه حكايات الاستعمار، وفي نصوص هذه الحكايات تذكر الأرض البكر المستعمرة على أنها ليست أرضاً جرداء غير مأهولة بالسكان الأصليين فحسب، ولكن يتم التركيز أيضاً على جهل هؤلاء السكان بما هو متعارف عليه كحضارة مثلما يعرفها المستعمرون: خاصة فيما يرتبط بالإغريق من أنها زراعة الأرض ويتوازي معها الطعام المكوّن من الدقيق وكذلك زراعة الكروم وصناعة النبيذ وشربه.^(٤) ويعد تقديم أرض "يهوذا" على أنها أرض غير مسكونة متعارضا مع النص الخاص بفتح أرض كنعان والاستيلاء عليها الذي نقرأه في التوراة.

وقد يكون مصدر المؤرخ ومرجعيته "هيكاتيه" نصاً قديماً مختلفاً عن النصوص المعتادة لدينا، نصاً مكتوباً من "إكليريكي" ربما أعاد المفسرون الحاليون صياغته في سيناريو جديد مختلف. وهذا المؤلف الأخير أو هذا الملفق يمكن أن يكون قد عاش في القرن السادس قبل الميلاد وبدقة أكثر في إطار إعادة بناء معبد "جيروزاليم" (القدس) (فيما بين ٥٢٠ إلى ٥١٥ ق.م.)، لقد عرض دخول شعب موسى إلى أرض الميعاد دون ذكر التوهان في الصحراء ودون المرور بوادي الأردن: المسيرة قادتهم رأساً من بحر البوص إلى "جيروزاليم"، هل كان من الممكن لمثل هذه الديانة أن تعيش وتستمر في مصر حيث كان يوجد ديانة وثنية تقصى الديانات الأخرى، وهي ثابتة في آثار جزيرة (إيليفنتين) في القرن الخامس ق.م.^(٥) ومن المؤكد أن يكون المؤرخ "هيكاتيه" قد أخذ علماً بذلك؛ لأنه كان يبحث ويعمل في فترة زمنية سابقة لتلك التي تمت فيها الترجمة السبعينية إلى اليونانية^(٦).

وفى النص اليونانى المذكور للمؤرخ "هيكاتيه" قَدَّمَ الشعب الذى سيقوده موسى إلى "أرض يهوذا" بصورة تتعارض مع النخبة "الممتازة ذات القيمة"، وهى أيضا من أعداء آلهة المصريين، ولكنها أحاطت بإلهين "داموس" و"كادموس" وهم أشهر الآلهة، وهم سوف يتجهون نحو بلاد الإغريق. ولقد قورن موسى، نظراً لذكائه وشجاعته، بالإلهين "داموس" و"كادموس" وهو بذلك ينماز كثيراً عن بقية شعبه. وسوف يؤسس "جبروزاليم" حيث المعبد المقدس وسوف يضع شعائر وقوانين مختلفة تماماً عن الأمم الأخرى:

"لقد وضع شعائر وقوانين إلهية وحدد القوانين التى تدير الحياة السياسية، وقسم الشعب إلى اثنى عشر قبيلة، وقد اختار هذا الرقم لأنه مثالى ويتلائم مع الشهور الاثنى عشر للعام.. ولم يصنع أى صورة للآلهة؛ لأنه مقتنع أن الآلهة ليس لها وجه بشرى فهو يؤمن أن السماء التى تحيط بالأرض هى الإله الوحيد، ملك العالم. كما أنه أنشأ قرابين وشعائر مختلفة عن الشعوب الأخرى، وبسبب طرده من مصر فقد أعد أسلوباً للمعيشة بعيداً عن عامة الناس ومعادياً للأجانب. ولقد اختار من بين الشعب الرجال المرموقين الذين يمكن أن يصبحوا نخبة حاكمة وجعلهم قساوسة (رجال دين)؛ وأمر أن تكون حياتهم مقصورة على المعبد والخدمات فيه وللقرابين للإله. وجعلهم القضاة لحل القضايا المهمة وعهد إليهم بحماية القوانين والتقاليد. لذلك فلم يكن لليهود ملك أبداً؛ لأن حكم الشعب موكل إلى رجال الدين الذين يبدو كأنهم أعلى درجة بسبب حكمتهم وأخلاقياتهم. وهم يطلقون على رجل الدين "مطرانى كبير"، وهم يعتقدون أنه الرسول (الملاك) الموصّل لهم أوامر الإله. ويبلغ هذا المطرانى الكبير الشعب خلال اجتماع المجلس والاجتماعات الأخرى كل ما تلقاه وأخبر به؛ وبسبب هذا التميز فإن اليهود يخضعون تماماً لهذا المطران الكبير لدرجة أنهم يركعون حتى الأرض بمجرد أن يشرح لهم الأوامر والقوانين. ومكتوب لديهم فى قوانينهم أن موسى قد كتب هذه

الأشياء لليهود؛ لأنه سمعها من الإله، كما أن المشرع قد أكد أيضا عدة أمور تختص بالشئون الحربية، فقد أجبر الشبان على أن يتدربوا على الشجاعة والتحمل وأن يتحملوا باختصار كل أنواع الآلام، كما أنه قام بعدة غزوات ضد الشعوب المجاورة، واستولى على أراض شاسعة وزعها قطعا متساوية على الخاصة، ووزع أكبرها حجما على رجال الدين حتى يحصلوا على أكبر عائد منها ثم يستخدمونه في الإنفاق على الخدمات للإله.

ولم يكن مسموحا للخاصة ببيع قطع الأراضي التي حصلوا عليها خوفا من أن يستحوذ بعض الجشعين على مساحات كبيرة من هذه الأراضي ويستغلون الفقراء ويقتلونهم مما سيؤدي إلى تقليل عدد السكان، كما أنه أجبر الذين يعيشون في الريف على تربية أولادهم بأنفسهم مما جعل تربية الأطفال الرضع أقل تكلفة وهكذا كان الشعب اليهودي كثير العدد، وفيما يرتبط بالزواج وبالجنازات فقد وضع قوانين مختلفة تماما عن بقية الناس ولكن بعد ذلك، ونظرا لوقوعهم تحت سيطرة المستعمرين فقد نتج عن ذلك اختلاط اليهود بشعوب أخرى تحت حكم الفرس ثم المقدونيين الذين هزموهم مما أدى إلى تقليل عدد اليهود وتعديل كثير من قوانينهم الموروثة عبر الأجيال^(٧).

لم يعهد موسى بالحكم والسلطة إلى ملك ولكن إلى المطران الكبير الذي كان يعد رسول القوانين الإلهية وموصلها والذي كان يشغل منصبا لم يشغله في مصر، خاصة في عهد البطالسة إلا الفرعون^(٨). وهنا تتوقف المقارنة مع مصر؛ لأن النص المذكور لهذا المؤرخ "هيكاتيه" يرتبط بتقاليد وقصة "عن الرسول" وعن منابع إسرائيل والتي تجعل من موسى رسولا ملهما وممثلا لسلطة دينية بالرغم من أن هذا النص لا يجعل موسى ينحدر شرعا من سلالة قبيلة إبراهيم ويعقوب ولكن شرعيته تأتي من الاتصال والوحي الإلهي^(٩) وطبقا لهذا النص للمؤرخ "هيكاتيه" فإن موسى كان يرجع

تشريعاته وقوانينه لوحى من الإله "إياهو" كما كان يفعل "زارتوستا" الذى يرجع قوانينه لوحى من "الشيطان الطيب" أو كما يفعل "زالموكزيس" بوحي من "هيسثيا"^(١٠). والنص الذى سردناه هنا معروف أنه جزء من الكتاب ٤٠ من المكتبة التاريخية لـ "ديودور دى سيسيل"، وهو مؤلف معاصر ليوليوس قيصر والذى يؤكد شخصيا أنه استخرجه من المؤرخ "هيكاتيه". ولقد وصل إلينا هذا النص عن طريق الكاتب البيزنطى "قوتيوس"^(١١). والسياق الذى جاء منه هذا النص عند الكاتب "ديودور" هو حملة بومباى على "جيروزاليم فى عام ٦٣ ق.م.

وكما هو معروف فإن "ديودور" قد زار مصر عام ٦٠ ق.م. فى عهد الملك البطالسى "أوتيل" الذى كان يطلق عليه اسم "ديونيزوس"، وهو والد "كليوباترا" العظيمة وذلك بعد مدة قصيرة من ذلك الحدث المشهود الذى يتذكره التاريخ الرومانى جيّداً، وطبقاً للمؤرخين الرومان فإن "بومباى" هو أول ملك رومانى يخضع اليهود ويدخل المعبد، ومن ثم عرف الجميع أنه لا يوجد أى صور أو تماثيل للإله داخل المعبد اليهودى وأن المعبد كان خالياً وليس به أسرار، ويذكر لنا فلوريس بالتحديد: "حاول أهل أرض يهوذا الدفاع عن "جيروزاليم" ولكن "بومباى" دخل إلى هذه المدينة أيضاً ورأى بوضوح السر الكبير لهذا البيت الملعون، السماء وتحتها كروم ذهبية"^(١٢).

ولقد ألف "ديودور" كتابه بعد هذا الحدث فى عهد "يوليوس قيصر"، ومثلما عند المؤلفين الإغريق والرومان الآخرين عامة فإن "جيروزاليم" فى ذهنهم موجودة بالقرب من الإسكندرية، ولقد لجأ "ديودور" إلى كتاب "هيكاتيه" دابدار، وهو مؤلف كتاب مشهور عن مصر، ليحصل منه على المعلومات التى ذكرها عن موسى مؤسس "جيروزاليم". ولقد كتب أن إله الهيكل فى "جيروزاليم"، مثلما نقل عن "هيكاتيه"، هو بالضبط تلك السماء التى توجد

تحتها كروم والتي اكتشفها "بومباي" أو بالأحرى "كشف عنها الغطاء" (١٣) ولكن هل اكتفى "بومباي" بوصف ما شاهده هو بالفعل بعينه أو هو أيضا قد تأثر بقراءة ما كتبه المؤرخ "هيكاتييه" وهذا الاحتمال لن يكون من السهل عدم الأخذ به (١٤).

ولا يذكر "هيكاتييه" أى شيء عن أصول الأجانب الذين كونوا شعب موسى ولا أى شيء عن أصل موسى نفسه، والصمت نفسه أيضا بالنسبة لأصل الإلهين "كادموس" و"دانوس"، ولكن بالنسبة للإلهين فإن المؤرخين الإغريق يرجعونهما إلى "إيوه" وهو مجرد افتراض. وفيما يرتبط بالأصل المصري لـ "كادموس" فيمكن أن نعد ذلك تضخيما لما ذكره هيرودوت (٢،٤٩) عن "ديونيزوس": فيما بين مصر أوزوريس والإغريق حيث أحضر الساحر العجوز "ميلنبوس" "ديونيزوس"، بوجود الوسيط "كادموس" (١٥).

والتخمين بأن هناك صلة أو رابطا بين "طيبة" في مصر و"طيبة" فى "بيوتيه"، يمكن أن يكون له دور إضافي، مثلما يقترح "ديودور" (١،٢٣،٤): "كادموس" الذى جاء من "طيبة" فى مصر، وجدير بالذكر أن كتاب المؤرخ "هيكاتييه دابدار" هو المصدر الرئيس الذى يرجع إليه "ديودور" فى كتابه (١،٤٧،٤٩) لوصف "طيبة" فى مصر والمنطقة القريبة منها "وادي الملوك". ويجب أن نتوخى الحذر فيما يرتبط بالمقاطع الطويلة التى ذكرها "ديودور" والتي تعود إلى "هيكاتييه دابدار" على حين هذا الأخير لم يرد ذكر اسمه سوى مرة واحدة فى الكتاب الأول. ولكن لا يمكننا أن نستبعد الاحتمال الذى يؤيده "جاكوبي" والذى يقول: إن "هيكاتييه دابدار" قد ألف نصوصا متناسقة عن موسى وعن البابليين والكنعانيين وعن الإغريق أيضا بوصفهم مستعمرين خرجوا من مصر (١٦) ويمكن أيضا أن نظن أن "ديودور" قد نقل عن "هيكاتييه دابدار" ملاحظاته التى ذكرها فى كتابه عن المستعمرات المصرية الكثيرة

حول العالم: لقد أنشأ "دانوس" مدينة "أرجوس" أما "آثينا" فهي مستعمرة سايز، أما "بولوس" (وهو ابن "بوسيدون" و"ليبيا") فقد خرج هو أيضا من مصر وأسس "بابلون" ثم كهنوت الكلدانيين طبقا لنموذج الإكليرك المصري، وكذلك "الكولك" الذين كانوا يطبقون الختان مثل اليهود (١,٥٥,٥)؛ لأنهم كانوا من أصل مصري^(١٧) وكل هذا يأتي بطريقة منسقة من المؤرخ "هيكاتيه دابدار".

الكاهن المصري (مانتون)

لقد ألف "هيكاتيه" كتابه المذكور بعد وفاة الإسكندر الأكبر بقليل فى الوقت الذى كان يعيش فيه "بطليموس" فى بدخ (٣٢٠ - ٣١٥ قبل الميلاد) أو ربما خلال السنوات الأولى من عهد "بطليموس" هذا نفسه (من ٣٠٦/٣٠٥ إلى ٣٠٠ ق.م.). وهذا معناه أن روايته عن موسى تسبق رواية الكاهن المصرى "مانتون" من "سيبينيتوس" والذى ألف كتابا عن مصر باللغة اليونانية فى عهد "بطليموس الثانى فيلادلف" (٢٨٤ - ٢٤٦ قبل الميلاد). ورواية "مانتون"، من وحى مصرى، عدوانية جدا وتختلف عن رواية "هيكاتيه" الإغريقية خاصة فى نقطة مهمة، فموسى لا يظهر فيها على أنه أجنبى طرد من مصر وأصبح رئيس مستعمرة ومؤسس "جيزوزاليم" ولكنه يظهر على أنه كاهن مصرى من هليوبوليس "أوزارسب"^(١٨). كما نلاحظ أيضا أن "مانتون" لا يذكر ديانة اليهود وإيمانهم بإله سماوى واحد. ولكنه يؤكد بإفاضة وثنية "الهكسوس" وخلفائهم من أهالي "جيزوزاليم". وأن هؤلاء قد اتحدوا مع المصريين المرضى بالجذام تحت قيادة "أوزارسب" فى مدينة "أفارس"، وهى القاعدة القديمة للهكسوس، ويرجع سبب استبعاد هؤلاء

المرضى بالجذام والمرضى الآخرين واحتجازهم فى "أفارس"، فى مكان قريب من الحدود الشرقية للدلتا، بعد فترة من إخضاعهم للأشغال الشاقة، إلى أسباب دينية: لقد قرر الملك بعد سماع نصيحة الحكيم "أمينوفيس"، ابن "ببايس"، طرد كل المرضى حتى يستطيع رؤية الآلهة (وكان يرغب أيضا فى تقليد أحد أجداده). وهذه الرغبة فى رؤية الآلهة فى رواية "مانتون" توازى ما أظهره "هيكاتيه" فى روايته أى الرغبة فى "إعادة الديانة التقليدية".

إن الدين اليهودى عند "مانتون" لم يُوصف بوضوح، بل هو مذكور بطريقة سلبية: بل هذا الدين يختفى وراء خلفية عدم الإيمان بالآلهة المصريين؛ حيث إن موسى يحرم على شعبه الركوع أمام الآلهة أو عبادتها. ومن المعروف أن القدماء كانوا غالبا ما يفسرون ما تطلق عليه التوحيد، وهو مصطلح يصعب عليهم فهمه فى الحقيقة^(١٩)، يعدونه نوعا من الإلحاد وإنكار الآلهة، أما "أبولينيوس مولون" فإنه يصف اليهود بأنهم "ملحدون وغير اجتماعيين"^(٢٠) ونقرأ فى كتاب "ليزيمارك" أن موسى أمر شعبه أثناء الخروج من مصر "بتدمير معابد الآلهة وهاكلها التى يقابلونها أثناء مسيرتهم" وهم يتجهون، بعد اختراق الصحراء، إلى الأراضى المسكونة؛ حيث يستخدمون العنف ضد السكان، وينهبون المعابد قبل أن يؤسسوا المدينة المدنسة "هيروسيلا" والتى تغير اسمها فيما بعد وأصبحت "جيروزاليم". "هيروسوليم"^(٢١)، أما "بلين" القديم، الذى يعد الوسيط بين الحساسية الرومانية المبالغ فيها فهو يصف اليهود بأنهم شعب مشهور باحتقار الآلهة وذلك عندما علّق على أنهم تجرأوا وقالوا: إن أنواع البلع المجفف، المتداول بكثرة عند الرومان والذى يقدمونه قرابين للآلهة، إنه "بلع لا يساوى شيئا"^(٢٢) وفيما بعد ستوجه تهمة الإلحاد نفسها للمسيحيين، بعد اليهود، وسيكونون أيضا ضحايا لهذا الحكم السابق^(٢٣).

وهكذا كان "مانتون" أول من قدم هذا التصوير النمطي لـ "أوزارسب" ملحدًا وعنيفًا. فهو يصوره على رأس حملة ضد مصر حيث يختلط مرضى الجذام المهاجرين إلى "أفارس" وأهالي "جيروزاليم"، هذه المدينة التي أسسها الهكسوس فيما مضى وذلك الشعب المكون من الكهنة الأجانب الذين طردوا أيضًا منذ زمن بعيد من مصر^(٢٤). وهذه الحملة كانت تمثل خطرا على المعابد وكان على الفرعون أن يحمي الحيوانات المقدسة والصور والتماثيل المعبودة ويضعها في مكان آمن:

"لقد كان المصريون و"السولوميت" المدنسون الذين أحضروهم معهم يتصرفون بطريقة ملحدة لدرجة تذكرنا بأن فترة الخضوع للهكسوس كانت عصرًا ذهبيًا بالمقارنة بهؤلاء المدنسين؛ لأنهم لم يكتفوا بحرق المدن والقرى ونهب المعابد وتدنيس تماثيل الآلهة فحسب، ولكنهم كانوا يحولون الهياكل إلى مطابخ حيث يشوون الحيوانات المقدسة ويجبرون الكهان والمقدسين على أن يقوموا بأنفسهم بهذه المهمة ويصبحوا جزارين ثم بعد ذلك يطردونهم وهم عرايا"^(٢٥).

لقد حكى "مانتون" بإسهاب في النص الأول الذي كتبه عن أصل الشعب اليهودي كما حكى عن كيف أسس الهكسوس "جيروزاليم"، وذلك في عهد الملك تحتمس ابن الملك "ميسفراجموزيس" الذي طردهم من "أفارس"^(٢٦) وذلك بفترة طويلة قبل تدخل "أوزارسب/موسى، وبعد أن شرح "مانتون" خروج الهكسوس من مصر إلى أرض يهوذا حيث أسسوا "جيروزاليم"، طرح قائمة بأسماء ستة عشر حاكمًا مصريًا تتابعوا حتى وصول الملك "سيتوس" الذي يطلق عليه أيضًا اسم رمسيس^(٢٧). ثم بدأ سردًا آخر في غاية الأهمية^(٢٨) حيث نكتشف "سيتوس" وهو يعهد إلى شقيقه "هيرمس" حكم مصر ويأمره فقط بعدم لبس التاج على رأسه وبعدم إساءة معاملة الملكة الأم، أم أولاده، واحترام عشيقات الملك، لأن الملك "سيتوس"

نفسه كان يستعد للرحيل فى حملة ضد قبرص وفينيقيا ثم ضد الآشوريين والفرس وذلك قبل الانتقال إلى احتلال أراضي الشرق ومدنها. ولكن الشقيق "هيرمس" لم يحترم تعليمات الملك أثناء غيابه، لقد استخدم العنف مع الملكة ولبس التاج، وسرعان ما أرسل رئيس الكهنة فى مصر رسالة إلى "سيتوس" حيث كشف له عن الخيانة فعاد الملك على الفور ليستعيد مملكته.

وهذا السرد الرومانسى يشبه حكايات أخرى تاريخية عن الشرق الأوسط مكتوبة باليونانية^(٢٩)، وبوسعنا أن نثبت بمساعدة بعض العناصر اللغوية والسردية أن "مانتون" قد استعان بالنماذج الموجودة فى التاريخ اليونانى الكلاسيكى، ونلاحظ بوضوح تأثير "هيرودوت" على كتابة "مانتون" حيث نجد تشابهاً بين مصير الملك "سيتوس"، الذى كان مهدداً وهو فى أوج مجده وبين مصير قارون أو "أجزرجزس"، كما نجد أيضاً الدور المهم الذى يقوم به المستشارون السيئون^(٣٠). ولكن يجب فى الوقت نفسه ألا نبالغ فى تقدير مدى التأثير بالتاريخ اليونانى ولا بالتاريخ المصرى الذى يمتاز فى رأينا بغزارة إنتاج التاريخ "الأرشيفي" (القوائم الملكية)، فمنذ عهد الملك "سايت" نلاحظ تطور نوع من السرد التاريخى يتحاور مع الماضى بأسلوب استطرادى^(٣١)، ويمكن أن نقول: إن "الرومانسية التاريخية" ليست حكراً على الإغريق فقط.

وهناك خلفيات أخرى فى سرد "مانتون" تقترب أكثر من أساليب "هيكاتيه دابدار" وتختلف عن أساليب "هيرودوت"، ومنها حكاية هذا الفرعون الذى يرحل عن مصر فى حملة لاحتلال الشرق ويترك زوجته فى مصر والتى تصبح ضحية للمعاملة القاسية من شقيق زوجها تذكرنا هذه الحكاية التى ألفها "مانتون" على نموذج أسطورة "أوزوريس" (مؤمنة ببشرية الآلهة)

وكذلك على غرار الحكايات التى نقرأها عند "ديودور" حيث يقدم لنا إلهًا فى صورة ملك يقوم بفتوحات لينشر مزايا الثقافة: "يحكى المصريون أن أوزوريس كان كريمًا ومغرمًا بالمجد ولقد جمع جيشًا كبيرًا ليجوب به أنحاء المعمورة حتى يعلم الناس كيف يزرعون العنب والحبوب والشعير والقمح. وكما يقال فإن أوزوريس قد نظم مصر وعهد بالسلطة العامة إلى زوجته إيزيس واختار "هيرمس" مستشارًا.. ولكن أوزوريس الذى كان يحكم مصر قتله شقيقه "تيفون" العنيف الكافر.. ولكن إيزيس، وهى شقيقة أوزوريس وزوجته، انتقمت لزوجها بمساعدة ابنها حورس^(٣٢).

وعلى عكس هذه الحكاية عن أوزوريس التى ذكرناها هنا حسب النص الذى ألفه "ديودور"، وهذه الصيغة قد تكون موجودة أيضا عند "هيكاتييه" فهى تختلف عن حكاية حملة "سيتوس" ومغامراته فى نص "مانتون" والذى لا تحتوى على أى إشارة من النوع الذى يؤمن ببشرية الآلهة، حيث إن الشقيق "هيرمس" قد قُدِّمَ على أنه حاكم من البشر والذى أصبح، طبقا للتفسير الإغريقى الذى كتبه "مانتون"، رمزا يطلق اسمه مثالا. وفى الواقع فإن المؤرخ يذكر أن "سيتوس" قد أطلق اسمه على البلد المسمى مصر ("وكما يقال فإن "سيتوس" كان اسمه "إخيبِتوس" وإن شقيقه "هيرمس" كان اسمه "دانوس")، ونتابع "مانتون" فى سرد حكايته^(٣٣): وبعد أن طرد "سيتوس" شقيقه حكم مصر مدة تسعة وخمسين عامًا ثم خلفه ابنه البكرى، رمسيس، الذى حكم مصر مدة ستة وستين عامًا. وطبقا لسرد "مانتون" فإن حكاية "أوزارسب/ موسى" قد حدثت فى عهد "أمينوفيس"، ابن رمسيس، وهى حكاية النصف الثانى من حياته وهى المعروفة أكثر وترتبط بأصل الشعب اليهودى.

حكاية موسى كما عرضها "مانتون" هي الفصل الأخير من حكاية طويلة جدا بدأت بالهكسوس، وهذا الفصل من الرواية يركز على قصة الهكسوس الذين غزوا مصر وأسسوا "جيروزاليم" وكذلك على قصة الشقيقين "سيتوس/ هيرمس" وكذلك على قصة على طراز حكاية "أوزوريس" وكذلك على الأسطورة الإغريقية عن موسى وأساطير أوزوريس من خلال شخصية الشقيق "تيفون"، كل هذا السرد كان موجودا منذ المؤرخ "مانتون" وسوف نجد هذه الصلة مؤكدة فيما بعد في كتابات "تاسيت" و"بلوتارك".

وسوف نجد عناصر أخرى مرتبطة بقصة أوزوريس في الروايات عن موسى مكتوبة باليونانية وفي مصر أيضا، ويجب ألا نندهش لذلك. وحديثا اقترح الكاتب "إيفان كونيج" أن نعتزف بأن اختيار اسم موسى، طبقا للنص اليوناني الاغريقي لأسفار موسى الخمسة (السبعينية)، هو "مويساس" وله مرجعية لأوزوريس، وهذا الاسم يأتي من كلمتين باللغة المصرية القديمة وهما كلمة "مو" ومعناها الماء وكلمة "يساس" ومعناها دولة مجيدة نتجت عن دخول كوكب في كوكب آخر، أما "قلافيوس جوزيف" في كتابه عن موسى "الأثار اليهودية" فإنه يؤكد هذه التسمية اللغوية كما يؤكد أن الأميرة المصرية التي احتضنت الطفل الرضيع وأخذته من على ضفاف النيل أعطته هذا الاسم "مويساس"؛ لأنه كان قد سقط في الماء، لأن المصريين يطلقون على الماء كلمة "مو" والذين ينقذون وينتشلون من الماء كلمة "يساس" وهكذا أطلق على الرضيع هذا الاسم المكون من هاتين الكلمتين "موسى المنتشل من الماء".

كما نلاحظ أن الأميرة التي أنقذت موسى اسمها هنا "ترموزيس" وهو المقابل المترجم في اللغة اليونانية للاسم المصري "يزيس"، وطبقا للكاتب "كونيج" فإن الصلة متوافرة مع أسطورة أوزوريس الذي ظل جسده محبوسا في صندوق وطفًا على مياه النيل بينما موسى، في النص الإنجيلي، وضع

أيضا في سلة مصنوعة من أوراق البردى وعزل الماء عنها بواسطة دهان من القطران والزفت المعدني، وسارت على ضفاف النيل^(٣٤)، ويؤكد "مانتون" أن الاسم المصري لموسى، الذي كان كاهنا مصريًا من هليوبوليس، ما هو إلا ترجمة لاسم "أوزوريس هليوبوليس"، وهذا بالفعل محتمل^(٣٥) ولكن يجب أن ندخل بكل تحديد في السياق أي السرد الذي يكتبه "مانتون" وهي حكاية على الطريقة المصرية القديمة مخصصة لاستخدام الإغريق عن قصة موسى كما جاءت في التوراة، ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم أن ترجمة اسم "أوزارسب"، وهو اسم كاهن مصري، بكلمة "أوزوريس هليوبوليس"، هذا معناه أن هناك إنسانًا قدس في منطقة هليوبوليس وحول إلى إله ليصبح أوزوريس وأنه تمت عبادته في مصر تحت اسم "أوزارسب"، لقد منح اليهود لمؤسس دولتهم سمات وصفات مقترضة من هذا الكاهن المصري الذي أصبح إلهًا^(٣٦). ونلاحظ هنا في كتابة "مانتون" النص البدائي لنظرية الاقتراضات أو التحريف التي سنعود إليها فيما بعد^(٣٧). ولكن نلاحظ أن هذه الصيغة ليست الصيغة المتعارفة والتي تجعل من الإغريق مقلدين لموسى مثل القروء إن "مانتون" قد وضع هنا صيغة مصرية، مكتوبة باليونانية، تجعل من اليهود مقلدين للمصريين.

فرويد وإخناتون

إن كتاب الحدائث يتفقون عامة في الرأي القائل: إن وراء شخصية هذا الكاهن المصري "أوزارسب"، الذي سيصبح موسى، يوجد ما يمكن أن نعدّه نتيجة تطور في الذاكرة؛ أي صدى بعيد ومشوه للفرعون المصلح "أمينوفيس" الرابع الذي قرر أن يستقر في تل العمارنة ويسخر نفسه لعبادة قرص الشمس فقط، "أتون"، ويغير اسمه إلى إخناتون^(٣٨). أما علماء المصريات، من ناحية أخرى، فإنهم يعتقدون أن إخناتون، الذي جعله "مانتون" في سرده يعيش في

الأسرة الملكية الفرعونية الثامنة عشرة وأحداث حكايته تدور فى عهد الفرعون أمينوفيس (المشهور بـ حور) وتم إدخال شخصية مستشار الفرعون تحت اسم "أمينوفيس" ابن "بابييس"، وهى شخصية حكيم /نبي أمينوفيس (أمنحتب) ابن هابو، وهو شخصية معروفة عاش فى منتصف الأسرة الملكية الفرعونية الثامنة عشرة وسيرته تتداول فى التاريخ المصرى حتى العهد الإغريقى^(٣٩). ومن المعروف أن التفسير المحتمل لـ "موسى /أوزار سب ذكراً لـ إخناتون قد اشتهر من خلال الرواية العلمية التى ألفها "سيجموند فرويد" تحت عنوان "موسى الإنسان والدين التوحيدي"، وخاصة الجزء الأول والثانى من هذا البحث المكون من ثلاثة أجزاء^(٤٠)، وجدير بالذكر أن فرويد لا يشير بوضوح إلى "مانتون" بالرغم من أنه قد استلهم منه. ونذكر هنا أن فرويد فى الجزء الأول من بحثه يعيد قراءة الفصل الثانى من "خروج موسى باليهود من مصر"، حيث نجد الأميرة المصرية التى تأخذ الطفل الرضيع من النيل تطلق عليه اسم "موشيه" (موسى)؛ "لأنه أخرج من المياه"، ويلاحظ فرويد أن هذه التسمية اللغوية الشعبية "عرجاء" لأنه من غير المعقول أن تستخدم أميرة مصرية اسماً مشتقاً من اللغة العبرية ولأنه من المعقول جداً أن المياه التى أخرج الرضيع منها ليست مياه النيل ولكنها بكل بساطة مياه المخاض^(٤١) موسى يحمل فى الواقع اسماً يعنى باللغة المصرية القديمة البنية (مسو تعنى المولود من، ابن من، المنجب من)، مثله كمثّل أسماء الفراعنة "بتاحموزيه" ابن بتاح، "تحتمس" ابن توت، "راموزيه" (رمسيس) ابن رع... ومن هنا فالاسم المركب موسى يبدو وكأنه كلمة مشتقة لخصت من الاسم المصرى "تيوفور"^(٤٢) وابتداء من الاسم يمكن أن نتوصل إلى الأصل العرقى. ويؤكد فرويد: "حسب معلوماتى لم يتوصل أحد من المؤرخين إلى هذه النتيجة فيما يرتبط بحالة موسى حتى المؤرخين، مثل: "بريستيد" الذين كان لديهم الاستعداد للاعتراف بأن موسى كان يمتلك الحكمة

المصرية" (٤٣) ثم يضيف فرويد، أبو علم النفس الحديث، ملاحظة في أسفل الصفحة ويذكر مرجعية المؤرخ المشهور من الشرق الأوسط القديم (٤٤) ويضيف أيضا الملاحظة التالية: "وذلك بالرغم من أنه منذ الزمن البعيد وحتى يومنا هذا افترض بأن موسى مصرى بدون الرجوع إلى أصل اسمه" ونستنتج من هذه الملاحظة الصغيرة تذكيرا برواية "مانتون" بخصوص موسى، ولا يمكن أن يكون فرويد على غير علم بها خاصة أن فرويد كان على صلة عائلية، عن طريق زوجته، بالمدعو "جاكوب برنايز" وهو ناشر لكتابات "تيوفراست" وخبير بالتقافات التقليدية الإغريقية المتعلقة باليهودية (٤٥). ويتمسك فرويد بأصل اسم موسى دون أن يضع في الحسبان كتابات "مانتون" ولا آرائه ضد السامية. ويتساءل فرويد كيف لم يتوصل إلى النتيجة باستخلاص أصل موسى المصرى ابتداء من اسمه، "ربما كان من غير المحتمل عدم احترام التقاليد وما هو مذكور في التوراة أو ربما فكرة أن يكون موسى الإنسان غير يهودى فكرة تبدو رائعة جدا" (٤٦).

ابتداء من هذه المقدمات يمكن أن نرجع إلى دراسة الكاتب "أوتو رانك" "أسطورة ميلاد البطل" والمنشور عام ١٩٠٩ وقد أوضح فيه هذا الموضوع العالمى: "الأساطير الخاصة بطفولة الأبطال والملوك والأمراء والمبشرين بالأديان أو مؤسسى الأسر المالكة، وبمقارنة هذه الأساطير المختلفة يمكن أن نكون "أسطورة متوسطة":

— البطل هو ابن لأبوين من طبقة راقية (فى الغالب ابن ملك).

— قبل ميلاد البطل حدثت صعوبات: صعوبة الإنجاب أو الوالدان عاقران.

— مولد البطل جعل الوالدين فى خطر (غالبا الأب).

— المولود الجديد مكتوب عليه الموت أو التعرض للخطر (طبقاً لفرويد غالباً) ما يتم إلقاؤه في المياه داخل سلة.

— ينقذ بمعرفة بعض الحيوانات أو الناس البسطاء

— عندما يصبح مرافقاً يعثر على والديه ينتقم من والده، ويعترف به ويتوصل إلى العلا والمجد.

ويعطينا فرويد بعض النماذج: سارجون، مؤسس بابلون، سيروس، رومولوس، أوديب، كرنا، باريس، تيلاف، بارسية، هيركل، جيلجاماش^(٧٤)، أمفيون، زيتوس.. إلخ: "البطل هو شخص ثار ضد والده بكل شجاعة ونجح في النهاية في الانتصار عليه بعد معركة"^(٧٥) وهذه الأسطورة تتبع المعركة ضد الوالد منذ مولد الطفل: سلة موسى هي صدر الأم والماء هو ماء المخاض، وهكذا يعود بنا السرد الأسطوري إلى التجربة خلال الطفولة المبكرة، السنوات الأولى بعد الميلاد تمتاز بالتقدير المبالغ فيه للأب ثم يأتي التنافس وبعد ذلك خيبة الأمل التي تؤدي إلى اتخاذ موقف انتقادي منه. وتقوم الأسرتان، الأسرة المالكة حيث ولد البطل والأسرة البسيطة التي التقطته، بدور في هذا التطور الذي يبدأ بالتقدير المبالغ فيه إلى عدم التقدير، وهذا معناه أن الأسرتين في الواقع ليستا إلا أسرة واحدة، الأسرة الحقيقية، على مرحلتين متتابعتين، مرحلة الإعجاب تتبعها مرحلة خيبة الأمل، ولكن أسطورة موسى تتعارض مع هذه الهيكلية العالمية في نقطة مهمة جداً:

"حالة موسى مختلفة تماماً، فالأسرة الأولى، التي غالباً ما تكون من الطبقة الراقية، أسرة بسيطة جداً؛ لأن موسى ابن الخدم اليهود للمعبد، أما الأسرة الثانية، والتي غالباً ما تكون أسرة بسيطة من طبقة فقيرة حيث يتربى الطفل، في حالة موسى تحل محلها الأسرة المالكة لمصر حيث تربيته الأميرة مثل ابنها تماماً، وهذا الابتعاد عن السيناريو المعهود

فى الأسطورة قد نتجت عنه أسئلة محيرة، وطبقا للكاتب "إدوارد ماير" وغيره من الكتاب بعده، افترض أن الأسطورة كانت لها فى البداية صيغة أخرى: لقد رأى الفرعون حلما تنبؤيا يخطره أن ابن ابنته يمثل خطرا عليه وعلى مملكته. لذا فقد أمر بإلقاء المولود فى النيل بمجرد ولادته ولكن اليهود ينقذون هذا الرضيع ويربونه مثل ابنهم، ولكن، طبقا لـ"رنك" ونظرا لأسباب وطنية فإن الأسطورة تم عُدلت لتصبح كما نعرفها"^(٤٩).

ويتبع فرويد نظرية المؤرخ الكبير "إدوارد ماير" فيما يرتبط بهذا الحلم التنبؤى ويعطى مرجعية النص الذى كتبه "قلافيوس جوزيف"، وكعادة فرويد فإنه يتوخى الحذر ولا يعلن عن ذلك. ويكتب فرويد ملاحظة أنه من غير المعقول أن يكون أصل هذه الأسطورة غير يهودى، فلا يمكن أن تكون من أصل مصرى: "لم يكن عند المصريين أى سبب لتفخيم موسى؛ لأنه لم يكن بطلاً بالنسبة لهم"^(٥٠). وهكذا فإن تعديل هذه الأسطورة اليهودية من أصل يهودى يضعنا أمام مشكلة مطلوب لها حل. ما الفائدة من الأسطورة الأولى التى تجعل موسى مصرىً أى أجنبياً؟

والحل المقترح هو الخروج من سجل الأسطورة إلى سجل التاريخ، على مستوى أسطورة ميلاد البطل نجد أننا نتبع أسرة أولى راقية ونصل إلى أسرة بسيطة. ولقد رأينا فى التحليل السابق أن هذا المرور من مستوى الأسرة الأولى إلى مستوى أقل فى الأسرة الثانية يُفسرُ بأنه يعطى معنى أننا أمام أسرة واحدة على مرحلتين متتابعتين، ولكن هذا لا يكفى، كما ويوضح لنا فرويد: "عندما ترتبط الأسطورة بشخصية تاريخية يكون هناك مستوى ثالث، مستوى الحقيقة؛ لأن إحدى الأسرتين تكون هى الأسرة الحقيقية، أما الأسرة الثانية فهى أسرة خيالية اخترعتها الأسطورة، والقاعدة العامة تريد أن

تكون الأسرة الأولى التى تلقى بالمولود فى الماء هى الأسرة الخيالية. ويلاحظ فرويد أن هذه النتيجة نخرج بها من كل الحالات التى تمكن دراستها، أما الأسرة الثانية، التى تستقبل الطفل وتربيته فهى الأسرة الحقيقية وفى حالة موسى فإن الأسرة الحقيقية هى أسرة الفرعون"، ويتضح جلياً فجأة أن موسى كان مصرياً، غالباً من طبقة راقية، وجعلته الأسطورة يهودياً... وعلى حين يرتفع البطل غالباً، خلال حياته فوق بداياته البسيطة فإن حياة موسى الإنسان البطل بدأت بانخفاض مستواه، لقد انحدر من أصله الراقى ليذهب إلى أبناء إسرائيل^(٥١).

ولكن هذا الشرح ينقصه البرهان التاريخي، ويعترف فرويد بأن "مثل هذه النتائج المهمة لا يمكن أن تركز فقط على احتمالات سيكولوجية"، إن التوضيح بموضوعية للفترة الزمنية التى عاش فيها موسى والتى حدث فيها الخروج من مصر يمكن أن توفر لنا هذه الضرورة"، ولكن الأمر ليس ممكناً لذا من الأفضل أن نترك جانباً كل التورطات الأخرى الناتجة عن الاعتقاد بأن موسى كان مصرياً^(٥٢)، وهذه هى الجملة الأخيرة التى كتبها فرويد فى الفصل الأخير من بحثه المذكور، وهو مقال نشر لأول مرة عام ١٩٣٧ فى مجلة "إيماجو".

وترجع هذه الملاحظة المعارضة إلى غياب المرجعية كما نعرف؛ لأنه حتى وقتنا هذا فيما يرتبط بموضوع خروج الشعب اليهودى من مصر لا يوجد أى مستند أو وثيقة تثبت ذلك ولا يتوافق مع أى شيء فى التاريخ المصرى القديم، وجدير بالذكر أن المرة الأولى والوحيدة التى ذكر فيها اسم إسرائيل فى نص هيروغليفى كانت على مسلة "ميرنبتاح"، وهو فرعون من الأسرة التاسعة عشر، حيث ذكر اسم "إسرائيل" ضمن شعوب أخرى آسيوية

أخضعها الفرعون^(٤٣)، ومن ثم فإن موسى لا يعد من الناحية العلمية شخصية تاريخية. وكان يمكن لفرويد في زمانه أن يتوقف عند هذا الحد. ولكنه فى الجزء الثانى من بحثه يحمل عنوان "لو كان موسى مصرياً..." يقرر أن يستمر فى التحقيق ويبدأ البحث بطرح السؤال الآتى: ما الذى يجعل مصرياً من طبقة راقية يخرج على رأس شُرذمة من الأجانب المهاجرين والمتخلفين من الناحية الحضارية ويغادر وطنه معهم؟ ونسأل إذا كان دين موسى ديناً مصرياً، بما أن موسى كان مشرعاً ومؤسساً لدين جديد؟ ثم إن المفارقة كبيرة جداً بين التوحيد الصارم فى دين موسى والشرك بدون حدود لدين المصريين القدامى، بين دين لا يهتم بالموت (اليهودية) ودين يدور كلية حول الموت (الفرعونى المصرى). ولكن هذه الصعوبة تسقط من نفسها إذا اتجهنا نحو الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة وثورتها فى نل العمارنة: الفرعون أمنحتب الرابع الذى يجلس على العرش عام ١٣٥٠ ق.م. ويغير اسمه إلى إخناتون ويقر نوعاً من أنواع التوحيد يدور حول التعبد لإله واحد مختار هو إله الشمس الإله الواحد أتون^(٤٤). ويستمر إخناتون فى الحكم سبعة عشر عاماً ولكن بعد موته لم تعد العاصمة هى أحياتون (نل العمارنة حالياً) بل تَهَجَّر؛ لأن خلفاءه عادوا إلى العاصمة التقليدية القديمة ممفيس وبعد ذلك أصدر "توت عنخ آمون" قراراً ملكياً رسمياً بإعادة الدين القديم^(٤٥). وكل ما كان فرويد يعرفه عن ثورة نل العمارنة وخاصة عن القداس الكبير للإله آمون مذكور فى مقال نشره الكاتب "كارل أبراهام" فى العدد الأول من مجلة "أيماجو" عام ١٩١٢^(٤٦) ولكن يبدو أن فرويد لا يذكر هذا المقال مثلما لا يذكر أيضاً المؤرخ "مانتون"؛ لأنه لا يذكره فى كتابه عن موسى، ويبدو الأمر كله وكأن فرويد جاءت فكرة إدخال إخناتون فى الموضوع بعد نشر البحث الأول وقبل نشر البحث الثانى أى فيما بين العديدين الصادرين من

"أيماجو" عام ١٩٣٧، وربما يكون فرويد قد أراد أن يبنى روايته عن موسى بإغفال مصادره عمدا وكأنها رواية "مشوقة" فيها مفاجآت، ولكن هذا الاحتمال يبدو غير معقول^(٥٧).

إنن وطبقاً لفرويد فإن دين موسى هو دين إخناتون: "والفارق الأساسى، مع عدم أخذ الاسم المقدس فى الحسبان، يبدو أن الدين اليهودى أقرب إلى فكر إخناتون من إخناتون نفسه، وهو يبتعد عن التعبد للشمس الذى كان الدين الفرعونى المصرى يدور حوله"^(٥٨). وموسى المصرى هو الذى سنن الختان وهو ظاهرة مصرية أو أصلها مصرى بالرغم من أننا نجده فى أماكن أخرى طبقاً لما قاله "هيرودوت"^(٥٩)، وطبقاً لفرويد فإن موسى مصرى من أصل نبيل، وربما من البيت الملكى وهو طموح ونشيط ويطمح فى أن يصبح حاكماً يوماً ما، وبما أنه كان قريباً من الفرعون فقد كان إذن مقتنعاً بالدين الجديد، ولكن بعد وفاة الملك وبعد رد الفعل انهارت كل أمانى موسى والحل الذى توصل إليه كان غير عادى: "إن إخناتون الحالم قد جعل نفسه غريباً عن شعبه، وترك مملكته تنقسم وتفتت وهو يتفق مع طبيعة موسى النشطة الذى اخترع مشروعاً لتأسيس مملكة جديدة وإيجاد شعب جديد يجعله يعبد الدين الجديد الذى كرهته مصر بأكملها"^(٦٠)، ولقد وجد موسى فى المناطق الحدودية قبائل سامية مستقرة فيها منذ عهد الهكسوس، وقد كتب فرويد فى ملاحظة أن مرجعيته تعود إلى المؤرخ "فلافْيوس جوزيف" الذى أشاد بصفات موسى خاصة أنه كان قائد جيش ذا تأثير على الرجال ويعمل فى خدمة الفرعون، "وطبقاً لذلك التخمين فإن خروج موسى بالشعب اليهودى من مصر قد حدث ما بين ١٣٥٨ و ١٣٥٠ ق.م. أى بعد موت إخناتون وقبل أن يعيد "هور محب" سلطة الدولة."

ونحن نكرر هنا أنه لا يوجد أى شيء يؤيد هذا الاحتمال الذى يظل بدون أساس أو سند، ولا يوجد أى أثر لخروج موسى بالشعب اليهودى من مصر وأن المستند الأول (والوحيد) الذى يشير إلى إسرائيل، كما رأينا، يرجع إلى تاريخ لاحق لوفاة إخناتون^(١١)، لذا يجب ألا نحاول أن نفهم من خلال تاريخ الأحداث التاريخية، سر تكوين الأسطورة الإغريقية المصرية عن خروج موسى بالشعب اليهودى من مصر ولكن علينا أن نتجه إلى محاولة استكشافية أخرى أقل قرباً من العلوم الوضعية وأكثر احتراماً للنصوص، وهنا يكون تفكير فرويد أكثر حتمية خاصة ما أعلنه عن تكوين ذاكرة وخيال جماعي، وطبقاً لتعبير "ميشيل دى سرتوه"، فإن تفكير فرويد هنا يعد أداة مساعدة فى الكشف لا غنى عنها ولن نتضب، ولكن يجب أن نعيد التفكير فيها باستخدام الأدوات المتاحة لنا حالياً فى مجال علوم العصور القديمة^(١٢).

تكوين ذاكرة

وفى دراسة مهمة أثبت "جون يويوت" أن رواية المؤرخ "مانتون" عن موسى تعود إلى ذاكرة مصرية مبنية حول موضوع الغزاة المدمرين سارقي التماثيل والهيكل^(١٣)، وهو يذكر أن الأداب المصرية عن العهد الفرعونى القديم تزخر بالروايات المماثلة التى تدور حول هذه البلاغة التقليدية وبها هذا الاعتقاد فى العدو الأجنبى وخاصة فى ملوك الفرس^(١٤). وكما هو معروف فإنه خلال الفترة ما بين القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد كان أهالى منطقة "أيليفنتين" يجعلون الفرس حماة اليهود الموجودين فى تلك المنطقة لاستخدامهم مرتزقة، وما كان النزاع الذى اشتعل بين المصريين واليهود وأدى إلى هدم معبد "ياهو" ثم إعادة بنائه فى جزيرة "أيليفنتين"، أمام "سيان"،

إلا الشاهد الأول على هذه العداوة التي كان من المقدر لها أن تنتشر ليس في الإسكندرية فحسب ولكن أيضاً في القرى المصرية^(٦٥). صحيح أننا لا نستطيع أن نجزم فيما يختص بأسباب هذا النزاع: خلاف بين الجيران بشأن حدود أراضيهم أو ربما بسبب شعور المصريين بالاشمزاز من التقاليد اليهودي بتقديم خروف صغير كقربان وذلك في الجزيرة المخصصة لإله الشلال الأول، "كنوم" وهو على شكل كبش، وكان هيكल معبده بالقرب من معبد الإله "ياهو". وجدير بالذكر أنه لا يوجد أى شهادة تؤيد هذا الاحتمال الذى يظل ضعيفاً جداً بالرغم من أنه كثيراً ما يذكره العلماء المعاصرون، ولكن هذا لا يهم هنا، كما يجب أن نذكر هنا أن المعبد اليهودي في "أيليفنتين" قد قام المصريون من هذه المنطقة بتدميره عام ٤١٠ خلال الاحتلال الفارسي في عهد "داريوس" الثاني.

ويتفق الجميع على أنه بُنيَ قبل الاحتلال الفارسي بقيادة قمبيز الثاني عام ٥٢٥؛ أى قبل إعادة بناء المعبد الثاني في جيروزاليم والذى افتتح عام ٥١٥ ق.م، وهناك أسباب عديدة تؤكد وجود صلة بين وصول المرتزقة اليهود إلى مصر ووصول الإغريق وأهالي آسيا الصغرى لصالح "بسامتيك" الثاني^(٦٦)، وهكذا فإن التقليد اليهودي الخاص بتقديم قربان في "أيليفنتين" والذى لم يتوقف خلال الفترة ما بين بداية النفي إلى بابلون (٥٨٧ ق.م.) وإعادة بناء المعبد في جيروزاليم يبدو شهادة مباشرة عن حالة الدين اليهودي قبل خروج اليهود من مصر، ولكن وبحسب ملاحظة الكاتب "جوزيف ميلاز مودرزيجوسكى"^(٦٧)، بعد افتتاح المعبد الثاني (٥١٥ ق.م.) في جيروزاليم لم يعد هناك سبب يبرر وجوده من وجهة نظر إقرار خروج اليهود من مصر؛ لأن هذا التقليد الدينى اليهودي في "أيليفنتين" هو فى الواقع مختلف تماماً عن التقليد المعهود فى جيروزاليم، كما أعلن فى الإصلاح الذى أحدثه "جورياس"

والذى أعاد ممارسته فى النهاية الذين عادوا من بابلين^(٦٨)، وكانوا يحترمون أجازة السبت فى "أيليفنتين"^(٦٩) ولكن أى يهودى كان بإمكانه أن يتعاهد مع يهودى آخر فى المعبد أو أمام هيكل الآلهة "أنات ياهو"^(٧٠) أما السيدة "مبيتاهيا"، فإنها تتعاهد مع الإلهة "ساتيس"، زوجة "كنوم"، إله الشلال الأول^(٧١)، ولقد أُجْرِىَ هذا التقليد فى حدث جرى فى "سيان" ويرتبط بزواج مصرى، ولقد احتفظ بكشف مدون به مبالغ مالية تم تخصيصها من معبد "أيليفنتين" إلى الإله (ياهو) وإلى الإلهة (أنات بيتال) و(أشيم بيتال)^(٧٢). و"بيتال" كان الإله الأوحد للآراميين من "سيان" أما (أنات بيتال) و(أشيم بيتال) فهما زوجته وابنه، وعلى إثر النزاع بين الجالية اليهودية والثوار المصريين والذين ساندتهم "فيدرانجا"، حاكم "سيان"، وهو النزاع الذى أدى إلى تدمير المعبد^(٧٣)، نشاهد إعادة بناء المعبد ثم محاولة إعادة بعض الممارسات الدينية المعهودة فى "أيليفنتين" إلى جيروزاليم^(٧٤) وذلك بمساعدة الفرس.

واستناداً إلى هذا الملف فإن الكاتب "جون يايوت" يدعونا إلى أن نأخذ على محمل الجد الملاحظة التى أبدأها "قلافيوس جوزيف" والتى تقول: إن المصريين هم أول من افترضوا بالوشاية على اليهود^(٧٥).

وفى تحليل حديث للباحث "جان أسمان" الذى رجع إلى مصادر أبعد من "جون يويوت"، والذى استمر فى هذا المجرى فى التفكير من منظور محدد المعالم على هيئة "مذكرة تاريخية" استخدم فيه مرجعية الجذور المصرية المذكورة فى رواية "مانتون" وكذلك تحليل فرويد، حيث إنه لم يتردد فى إدخال الهكسوس وثورة تل العمارنة فى مرجعيته التاريخية داخل هذا الملف^(٧٦)، وحتى نفهم جيداً التحقيق الذى قام به الباحث "جان أسمان" وهو من أكفأ الخبراء المتخصصين فى تاريخ تل العمارنة، يجب أن ندرج

هذا البحث فى الإطار التأريخى الواسع المذكور فيه بعض المراحل الأساسية من التاريخ المصرى الفرعونى: وخاصة غزو الهكسوس، ثم إنشاء تل العمارنة عاصمة، وبعد ذلك بكثير الحملات الآشورية والفارسية ثم اليونانية^(٧٧). والنقاط الأساسية فى أطروحة "جان أسمان" نتلخص فى النص الآتى:

"لقد أدرجت تجربة الغزو والاحتلال الأجنبى وأخيراً طرد الهكسوس فى التاريخ الرسمى وقوائم الملوك فى مصر ومن ثم خفيت من التغيرات الأساسية، ولكن هذه القوائم الملكية كانت خالية تماماً من أى ترجمة لدلالية الألفاظ أو أى سرد تكميلى، فالوثائق الخاصة بهذه القوائم اشتملت فقط على أسماء الملوك وسنوات حكمهم، ولم يذكر فيها أى تعليق أو تقييم لهؤلاء الملوك، ونظريتى هى أن ذكرى الهكسوس لم تأخذ هذا التلوين لدلالية الألفاظ الخاصة بالنزاع الدينى الرمزى إلا بعد عهد تل العمارنة وخاصة بعد زوال جبل شهود العيان، حين بدأت الذكريات المتعلقة بعهد تل العمارنة تختلط بذكرى الهكسوس. وفى ذلك الحين بدأ الاعتقاد بأن الهكسوس هم أتباع دين أجنبى مضاد، ولقد أثرت تجربة تل العمارنة فى الخطاب الثقافى عن الهكسوس وكونت الإطار اللفظى للعدو الدينى" وسوف يدخل فى الإطار نفسه فيما بعد الآشوريون والفرس والإغريق ثم أخيراً اليهود. ولن أتساءل مرة أخرى عن "ما حدث بالفعل" ولكن عما حدث للذكريات التى كانت موجودة على شكل ذكريات شخصية فردية أو ذكريات مشتركة، وفى أرض كنعان ارتبطت هذه الذكريات ببقاء الهكسوس فى مصر، أما فى مصر فقد ارتبطت بالصدمة الناتجة عن تجربة تل العمارنة، وفى رأى الشخصى فإنه من الأسهل القول بأن هذه الذكريات قد بقيت حتى العهد الإغريقى عن القول بأنها قد انمحت تماماً، ونجد عند هيرودوت وفى الثقافة الديموطية كثير من الحكايات والنوادر التى بقيت فى الموروث الشفهى مدة قرون بل مدة ألفية كاملة^(٧٨).

وطبقاً لـ "أسمان" فإن المهم هنا هو الهدف من تجربة التوحيد الفاصلة التى أدت إلى نبذ الآلهة التقليدية، إن التحام هدف هذه الكارثة الدينية، المشتقة من تجربة تل العمارنة، بالغزاة الأجانب الهكسوس، قد تم من خلال تفاعل متواصل بين الذكرى والنسيان أو بتعبير فرويد "مرحلة الكمون والاستتار" والتى يعترف "أسمان" بأنه مدين لها. إن هذه التجربة الفاصلة حتى وإن كانت إلى زوال وانمحت بسرعة من الذاكرة الرسمية فإنها تعد صدمة نفسية حقيقية فى المجال الثقافى" (٧٩).

موسى ويوسف

ولكن لنعد الآن إلى نقطة البداية: طبقاً لـ "مانتون": فإن "أوزارسب" ليس إلا الاسم المصرى للشخص الذى أطلق عليه فيما بعد اسم موسى، كيف نفهم مثل هذا التأكيد؟ ويبدو أنه من المستبعد تخيل أن "مانتون" قد ادعى أن اليهود قد حولوا إلهاً مصرياً إلى مؤسس بشرى لدينهم، لذا يجب علينا أن نفهم أنه أراد أن يشرح تفسيراً مصرياً لاسم موسى الذى ألفه اليهود أنفسهم، وهناك شرح بهذا المعنى قَدَّمَ فيما مضى يدعو إلى عدم التفكير فى المسألة على أنها ترتبط باستمرارية أسماء مصرية ولكن يجب التفكير بأسلوب عملى ومحاولة فهم ما يمكن أن يوحى به مثل هذا الاسم عند المتلقى العارف بالدين المصرى القديم وليس بالدين اليهودى فحسب: إن اسم أوزارسب، من وجهة النظر هذه، يمكن أن يعد النتيجة التى تكونت من خليط بين أوزوريس ويوسف^(٨٠) ويمكن أن نضيف لتأييد هذا الرأى الخلط بين الصفات الحضارية ليوسف والصفات الخاصة بموسى والموجود فى الثقافة اليهودية التالية لهذه الفترة خاصة عند "أرتابان"^(٨١) لأن هذه الثنائية أوزوريس/يوسف، والاحتمال ليس غريباً، يمكن أيضاً أن نعتد به فيما يرتبط بالمومياء المشهورة، مومياء يوسف أو أوزوريس/يوسف والتى أخذها موسى معه خارج مصر أثناء

خروجه باليهود من مصر، وعلى حين جثمان موسى قد اختفى فإن مومياء يوسف بقيت؛ لأنها وصلت إلى أرض الميعاد حيث يحلو لأتباع الأديان اليهودية والمسيحية والمسلمة أن يحددوا مكانها في مقبرة الأنبياء في الخليل.

ونظرًا لأن التأمّلات والنظريات الثقافية المركبة عن يوسف كثيرة جدًا فهناك ملف كامل يدمج هذا المفسر الكبير للأحلام في شخصية "سارابييس"، إله التنبؤات، وهو تصوير ثقافي مختلط للإله أوزوريس، وهناك تفسير كان ولا يزال منتشرًا، بأن اسم "سارابييس" مشتق من اسم "ساره". والتفسير اليهودي لـ "سارابييس"، المؤمن ببشرية الآلهة، مشروح في نص توراتي من العهد الروماني، كما يمكننا التخيل بأن هذا التفسير قديم جدًا مثل التفسير السكندري لموسى والخروج باليهود من مصر^(٨٢)، وسوف يتأكد هذا التفسير في التفسيرات المسيحية: حيث إن اسم "سارابييس" هو الذكرى المشوهة لاسم يوسف^(٨٣)، ونجد هذا الشرح التفصيلي عند "فارميكوس مائرنوس"، وهو مخلص لنظرية الإيمان ببشرية الآلهة:

كانت مصر مهددة بمجاعة وجاء شاب، هو نبئة نبي عجوز، وفسر للملك الحلم الذي حلمه وشرح له كل ما يهدد بلاده، وهذا الشاب هو يوسف بن يعقوب الذي ألقى به في السجن بسبب عفته، ولكنه بعد تفسيره لحلم الملك، عُيِّن في حكومة المملكة، وبالفعل ويفضل تخزين المحاصيل والحفاظ عليها مدة سبع سنوات، طبقا لتفسير يوسف بإلهام إلهي، مما قلل من مجاعة السنوات السبع التالية، وبعد وفاة يوسف، بنى المصريون - حسب تقاليد بلادهم وللاعتراف بفضل هذا الوزير الحكيم وتخليده - معابد له وصنعوا له تماثلا ووضعوا فوق رأسه صواع مملوء بالذئبات التي كان يوزعها على الجائعين، وبالإضافة إلى ذلك وحتى يصبح التعبد له أكثر احترامًا - فقد أطلقوا عليه اسما مشتقا من الأصل الأول لجنسه؛ لأنه كان بالفعل حفيد سارة التي أنجبت لإبراهيم، ويفضل من الله، ولدت وهي في التسعين من عمرها، لقد سُمِّي سارابييس باللغة اليونانية ومعناه ابن سارة^(٨٤).

وهكذا يمكننا أن نفهم أن "مانتون" الذى جعل من أوزوريس هليوبوليس نموذجاً لموسى (ومصدر لاسم أوزاريسب)، أنه فعل ذلك استجابة لادعاء يهودى، نقلاً عن المصريين، يجعل من أوزوريس أو "سارابيس" تناسخ لـيوسف، وهذا التفسير اليهودى الإغريقى، منذ بدايات عصر الإسكندرية، يوجد مقابل له عكسى فى نص مصرى مضاد لليهودية ومتضافر مع ذكريات الأجنبى الشرق أوسطى عدو الآلهة^(٨٥).

نظرات على الجالية اليهودية فى الإسكندرية

استقرت جالية كبيرة من اليهود فى الإسكندرية بعد وقت قليل من إنشاء هذه المدينة، وانتهى بها الأمر فى نهاية عهد البطالسة إلى التمرکز فى حى بأكمله فى المدينة^(٨٦)، وعلى عكس ما ذكره "قلافيوس جوزيف" فإن اليهود لم يتمتعوا حقوق المواطنين (من المقدونيين) نفسها؛ لأن اليهود كانوا يكونون جالية مستقلة إلى حد ما ولهم حرية تامة فى ممارسة شعائرهم الدينية، ويجب أن يفهم أصل هذه الجالية منذ عهد بطليموس الأول فى إطار تاريخى واسع.

لقد كانت مملكة يهوذا حتى بداية عهد الإسكندر الأكبر مجرد محمية فارسية تقع خارج الطرق التجارية والعسكرية بمعزل عن الطريق الساحلى الذى يربط سوريا وفلسطين بمصر ومن طريق القوافل الذى يربط الجزيرة العربية بدمشق مروراً بـ"بئرا"^(٨٧)، ونعتقد أن "هذا الانعزال الجغرافى كان فى صالح الانغلاق المعروف فى القانون اليهودى"^(٨٨)، وبعد وفاة الإسكندر الأكبر خضعت مملكة يهوذا لسيطرة البطالسة، وكانت النقود تصك فيها وعليها صورة بطليموس الأول ومكتوب عليها "يهوذا" بالحروف الأرامية مما يدل على نوع من الاستقلال. وكانت مملكة يهوذا هى أرض الشعب اليهودى وجيروزاليم هى مقر الحكومة المحلية المكوّن من مجلس من القدماء (الجيروزى) وتساعد الكاهن الكبير، وهكذا فإن الوضع السائد فى عهد

الفرس "الآشامندية" قد استمر مع تعديل طفيف، في عهد الفرس "الآشامندية" كانت السلطة في يد حاكم مدنى إلى جانب الكاهن الكبير أما فيما بعد فقد أصبح الكاهن الكبير، يجمع بين منصبه الأكليريكى ومنصب الحاكم المدنى (باشا) وكان هو المسئول عن جمع الضريبة الملكية.

أما هجرة اليهود إلى الإسكندرية فترجع بكل تأكيد إلى أسباب اقتصادية فقد سادت فوارق اجتماعية، وانتشر الفقر بين أهالى القرى بما يتعارض مع النمو الاقتصادى الميسور فى جيروزاليم، وقد أدت هذه الهجرة إلى نوعين من التفسير لها طابع أسطوري، فطبقا لرواية يهودية نقلها المؤرخ "هيكاتيه"^(٨٩) فإن "بطليموس الأول سوتر" قد أبدى خلال غزواته فى سوريا كثير من المشاعر الإنسانية وكان لطيفاً جداً مع السوريين مما جعل عدداً كبيراً منهم وخاصة من اليهود ينضمون إليه تلقائياً ويعودون معه للإقامة الدائمة فى مصر، وطبقاً لـ "هيكاتيه" فإن اليهود جاءوا معه تحت قيادة الكاهن الكبير، "إيزشياس"، البالغ من العمر ستة وستين عاماً والذى كان يحظى بمكانة رفيعة وسط مواطنيه، فقد كان رجلاً ذكياً وخطيباً بليغاً وخبيراً بالسياسة وبالحياة العامة، وكان عدد الكهنة اليهود الذين يحصلون الضريبة على المنتجات ويديرون الشؤون العامة يبلغ حوالى ألف وخمسمائة كاهن... ويقول "هيكاتيه": إن هذا الرجل بعد أن بلغ هذه المكانة وتصادق معى قد جمع بعض أصحابه وأقاربه وعرفهم بكل خصائص أمتة فقد كتب تاريخ اليهود ونشأتهم وتكوينهم واستقرارهم فى بلادهم^(٩٠).

أما الحكاية القديمة الأخرى من أصل يهودى أيضاً عن هجرة اليهود إلى الإسكندرية طبقاً لـ "خطاب أريستيه" فهى تروى حكاية ترحيل جماعى لليهود (مائة ألف تقريباً) قام به "بطليموس الأول" وجلبهم بوصفهم عبيداً أسرى حرب أو كجنوداً: "وكان كثير من اليهود قد جاءوا بعد الفرس، وقبلهم

جاء آخرون أيضاً مساعدين للحرب فى صفوف "بسامتيك" ضد ملك أثيوبيا ولكنهم لم يأتوا بهذه الأعداد الكبيرة مثلما جلبهم بطليموس ابن "لاجوس"^(١١).

ونلاحظ أن هذا النص مرتبط أيضا برواية ترجع إلى التوراة كما نلاحظ أنه لم يذكر فيها مسألة موسى ولا خروج اليهود من مصر. وهذا الصمت بخصوص خروج اليهود من مصر يعد منطقيا مادام أن الموضوع الذى يهتم المؤلف هنا هو الهجرة أو وجود شعب من اليهود فى مصر وليس حكاية الخروج من مصر. وبالرغم من ذلك فيمكن أن نفترض أن التفكير فى يوسف وموسى والخروج من مصر كان واردا فى ذهن هؤلاء المهاجرين وهم يتوجهون نحو أرض يمكن أن يعدوها أسطوريا كأرض الأصول والمنبع، وهذا الترحيل أو هذه الهجرة يمكن أن تأخذ فى نظرهم سمات إيجابية تتنافى تماما بشكل متناقض مع المنفى.

إن الروايات التى نقلها لنا كل من "هيكاتيه دابدار" و"مانتون"، وهى الكتابات الأولى التى وصلت إلينا عن الأسطورة الإغريقية المصرية المسماة "أسطوره الجذام" أو "أسطورة موسى المصرى"، ترجع إلى الفترة الزمنية التى هاجر فيها كثير من الشعب اليهودى ودخلوا مصر فى عهد بطليموس الأول، ونذكر أنه فى رواية "هيكاتيه" كان موسى يبدو حكيما ومحاربا شجاعا ثم يصبح المشرع لمجموعة من المهاجرين "الأجانب" المطرودين من مصر بعد وباء (وهى المجموعة المتجهة إلى مملكة يهوذا).

وقد سن موسى توضحيات وقرابين مختلفة عن الشعوب الأخرى وكذلك كان أسلوب حياتهم مختلفا؛ وفى الواقع إذا كان موسى قد أرسى أسلوب حياة غير اجتماعى؛ فذلك بسبب طردهم من مصر وبسبب تأثرهم بظاهرة كراهية الأجنبي. أما فى رواية "مانتون" فإن أوزارسب /موسى يجبر شعبه على أن يقسم له قسم الولاء ثم يأمرهم بعد ذلك بعدم التعبد للآلهة وبأكل لحم الحيوانات التى كانت مقدسة فى مصر، وذبحها وأكل لحمها جميعا وعدم

التعاون إلا مع الذين أقسموا قسم الولاء نفسه له... وبعد أن أمرهم بكل هذه التعليمات وكثير غيرها مضادة تماماً لعادات المصريين وتقاليدهم، فقد دعاهم للاستعداد لمحاربة "أمينوفيس" (٩٢).

وهذه الروايات الإغريقية/المصرية أو المصرية/الإغريقية عن قصة موسى تعطينا تعليقاً انتقادياً (من وجهة النظر المصرية)، وخاصة رواية "مانتون" التي تبدو معادية للخطاب اليهودي الذي صُوِّرَ بأنه "متغطرس"، وسوف يحدث بعد ذلك سوء فهم من النوع نفسه حين وصول فرق جيش "أونيّاس" والتي تقدّمها الرواية اليهودية على أنها نبوءة أُعلنت لـ "عزير"، وهي نبوءة معادية لمصر (٩٣). أما المصريون من جانبهم فإنهم يفسرون وصول فرق جيش "أونيّاس" إلى منطقة هليوبوليس على أنها كارثة أُعلنت أيضاً بتنبؤات (٩٤).

موسى وأورفيه

يمكننا إذن أن نعد الرواية الإغريقية / المصرية عن أصل جيروزاليم (موسى المصري) قد تم صياغتها في عهد "بطليموس الأول سوتر" ردّ فعل لنوع من الهجرة، وأنها تدخل في إطار البلاغة المصرية التقليدية القديمة، ولكن رد الفعل هذا تَكون بخصوص شعب له عادات وتقاليد غريبة من وجهة نظر المصريين والإغريق. وهذه التقاليد والعادات تجعلهم بمعزل عن الآخرين على حين هم جاءوا عندهم ليحتلوا جزءاً من أراضيهم، وفيما بعد يدخل رد الفعل هذا في الفكر اليهودي الإغريقي من خلال اعتماد روايات "هيكاتيه" و"مانتون" إلى جانب إدخال ما أُطلقت عليه سابقاً تعبير "مثلث لاهوتي" (٩٥) ولكن بعد تعديل عميق في المغزى؛ لأن محور الاهتمام قد تغير، ففي الرواية الإغريقية/المصرية كان محور الاهتمام هو الممارسات الدينية

اليهودية وعلاقتها بالتقاليد المصرية الإغريقية، داخل نص يرتبط بإنشاء جيروزاليم والمعبد، أما في الرد اليهودي على هذه الروايات، وهذا الرد يأخذ في الحسبان ما هو مذكور في التوراة، فالاهتمام لم يعد مسألة إنشاء جيروزاليم، ولكن المسألة ترتبط بموسى وإرسائه نوعاً جديداً من الحكمة والتدين. وفي الوقت نفسه تبدأ رواية "كادموس" و"دانوس"، المستعمرين، اللذين يخرجان من مصر لإنشاء (أو إعادة بناء) "طيبة" في "بيوتيه" وسط اليونان و"أرجوس" في "بيلوبوناز"، ويتركان مكانهما "أورفيه"، ذلك الخبير الدولى في الألغاز والأسرار الذى جاء إلى مصر خصيصاً لمقابلة موسى، وهذا النموذج الجديد سوف يستخدم هو أيضاً المعطيات القديمة والروايات والتفكير الذى يرجع إلى "هيرودوت" من خلال روايات "ديودور" و"هيكاتييه" و"مانتون". وطبقاً لرواية "ديودور" فإن الإغريق يقولون: إن المصريين هم الذين استعاروا منهم أسرار "ديونيزوس" (أوزوريس) والمرجعيات إلى أسطورة تقطيع جسم أوزوريس مما يفسر دور "فالوس" الذى يستخدم خلال الاحتفالات الغربية^(٩٦).

ومن جانبهم يؤكد المصريون أن الذين يقولون: إن أوزوريس (ديونيزوس) قد ولد في "طيبة" في "بيوتيه" وسط اليونان، وإن والديه هما "زيوس" و"سيميليه"، هم كاذبون ومزورون للحقيقة، وفي الحقيقة فإن "سيميليه"، بعد زواج غير معلن، قد أنجبت ولداً ميتاً عند مولده بعد سبعة شهور من الحمل وكان يشبه الصورة التى يعطونها المصريون عن أوزوريس^(٩٧)، ولقد أوحى إلى "كادموس" أن هذا الولد هو إضافة لأوزوريس فالبسه الذهب وقدم له القرابين مثل الإله وادعى أن والده هو "زيوس" وذلك احتراماً لأوزوريس ولحماية ابنته من الأقاويل بالرغم من أنها أخطأت. وبعد

ذلك قام "أورفيه" بزيارة مصر وتعلم أسرار أوزوريس واستقبل بترحاب شديد بوصفه حاكما مشهورا بأنه رئيس المؤسسات التي أقامها خلفاء "كاموس":

"إن "أورفيه" اشترك في البحوث الدينية عند المصريين ونقل ميلاد أوزوريس القديم إلى عهد أحدث، وحتى ينال رضا الكاداميين سنن شعائر جديدة لديهم، حيث أقنعهم بأن "ديونيزوس" هو ابن "زيوس" و"سيمليه". وقد اشترك غالبية الناس في الاحتفالية بهذا الإعلان بعضهم بسبب الجهل، وبعضهم بسبب تصديقهم للروايات وللمصادقية التي يتمتع بها "أورفيه" وسمعه الطيبة واستقبلوا باستحسان وسرور التأكيد بأن الإله يعد إغريقيا كما قيل لهم، وبعد ذلك خلد الشعراء ورواة الأساطير شجرة العائلة وهذا الانتساب وألفوا المسرحيات فامتلات المسارح بالمشاهدين واستمرت هذه الرواية تستحوذ على الثقة القوية التي لا تهتز بأى شىء. ويقول المصريون: إن الإغريق عامة يستولون على أبطالهم وعلى آلهتهم وكذلك على المستعمرات التي جلبوها (المصريون) بأنفسهم^(٩٨).

وبعد دخول اليهودية وموسى في مجال الضمير الإغريقى دخلت معهم تلك الصورة المتطورة والمعكوسة لهذه الشخصية التي تنتمى إلى ثقافتهم ولكنها تنتشر وتشتهر بأنها زعيم التوحيد، وطبقا للمؤلف اليهودى "أريستوبول" فإن "أورفيه" قد تعلم في مصر دين موسى قبل أن ينقل تلك الأسرار المصرية إلى الإغريق. وطبقا لرواية "ديودور" (التي جاءت أيضا في كتاب "أرجونوتيك أورفيك")^(٩٩) فإن هذه الأسرار قد أتت بالفعل من مصر حيث سيطرت شخصية مؤلف التوراة. وهذا الكاتب "أريستوبول"، ربما يكون هو الذى جاء ذكره في الكتاب الثانى للعهد القديم (ماكابيه)، وهو كان نشطا على الأغلب فى عهد "بطليموس الرابع فيلومتر"، أى فيما بين ١٨٠ و١٤٥ ق.م.^(١٠٠) ويدعى "أريستوبول" هذا أن كلا من "هومير" و"هيزويد"

و"بيتاغورث" و"أفلاطون" كانوا يعرفون أن هناك ترجمة يونانية للتوراة سابقة على احتلال الفرس لمصر (٥٢٥ ق.م.) وأنهم استلهموا منها في مؤلفاتهم. وشروحات "أريستوبول" عن "كتاب موسى"، وهو كتاب مجازي ورمزي، يمكن وصفها تعليقاً على السبعينية^(١٠١).

ونقرأ لـ "أريستوبول" إن "أورفيه" هو تلميذ موسى ويخاطب ابنه موسيه، وهذا التعليم كان يعد علناً "خطاب مقدس"^(١٠٢). والناشرون والمعلقون الحديثون يعرفون ذلك الدفاع وهذا التقديم للتوحيد تحت مسمى "وصية أورفيه"، وفي هذه الوصية يبدو أن "أورفيه" أعرب عن ندمه وعن خطئه، وهذا مقطع من هذا النص الذى ينقل فى الغالب أقدم صيغة لهذه القصيدة:

" سأحدث إلى الذين لهم الحق فى الاستماع، أما المدنسون فإنى أدعوهم لوضع أبواب أمام أذانهم... ولكن أنت يا موسيه، ابن القمر الذى يمنحنا النور، أنصت إلى لأثنى سأعلن الحقيقة، وأرجو ألا تتسبب الأشياء التى استقرت فى قلبك فى الماضى فى أن تحرمك من الخلود الخير، كن دائماً مواظباً وقريباً منه واتجه بنظرك إلى لاجوس المقدس ... وتأمل فقط سيد الكون. فهو واحد، خلق من نفسه، ومن هذا الواحد تم خلق كل شيء ولا يراه أحد من البشر ولكنه يرى الجميع... إن هذا الواحد مستقر فى سماء جاف فوق عرش من ذهب، وهو واقف والأرض تحت قدميه، وهو يمد يده اليمنى لتلتف من كل جانب حتى تصل إلى حدود المحيط وحوله ترتجف الجبال العالية والأنهار على حين قاع البحر يتلأأ.

وفى مكان آخر يقول "أورفيه" الآتى: "زيوس واحد، هاداس واحد، هيليوس واحد، ديونيسوس واحد، إله واحد فى كل شيء، لماذا أحدثك عنهم وكأنهم مغايرون"^(١٠٣).

وهذا النص مستلهم مباشرة من الروايات والثقافة الخاصة بـ"أورفيه" ويضع على لسان "أورفيه" عبارات نجدتها أيضا في الثقافة الباطنية خاصة عند أفلاطون^(١٠٤) سأتحدث إلى الذين لهم الحق في الاستماع أما المدنسون فإني أدعوهم لوضع أبواب أمام آذانهم أو لإغلاق أبوابهم لسد آذانهم. وبعد أن اكتشفت أوراق بردى "دارفينى" التى تنقل إلينا الصيغة نفسها من القرن الرابع ق.م فى تعليق على قصائد "أورفيه"^(١٠٥): فإن ذلك يجعلنا نقر بدون أدنى شك أن المصدر الذى استلهم منه "أرسطوبول" هذه القصيدة هو مصدر عن "أورفيه".

(اليهوديات) من تأليف أرتابان

هناك مؤلف يختلف تحت الاسم الإيرانى أرتابان ويتفق الجميع على أنه عاش فى القرن الثانى ق.م وأنه ينتمى إلى الجاليات اليهودية من مصر، وهذا المؤلف كتب رواية غريبة عن تاريخ اليهود (اليهوديات) ويجعل "أورفيه" أحد أطرافها ليس بصفته أبو موسى، طبقا للرواية الإغريقية، ولكن تلميذه، ثم يتحول موسى نفسه إلى موسى، وهكذا فإن موسى/موسى يصبح لديه تلميذ هو "أورفيه"^(١٠٦)، أما بالنسبة للمؤلف "أرتابان" فليس لدينا أى شهادة خارجية نتحدث عنه لذا سوف نكتفى لتحديد شخصيته بما ذكره هو فى الكتاب المنسوب إليه، ولقد اقترح المعلقون على هذا الكتاب أن نفس التفاصيل التى سردها "أرتابان" عن استقرار إخوة يوسف فى مصر (حيث يقال: إنه بنيت معابد يهودية) بالرجوع إلى استقرار المهاجرين اليهود فى وادى النيل، فى العهد القديم (ماكابيه)^(١٠٧) وهؤلاء المهاجرون قد أحضرهم "أونياس" ابن كاهن كبير من جيروزاليم فى عهد "بطليموس السادس فيلومتر"، ولقد تكونت منهم فرقة عسكرية فى خدمة الفرعون المقدونى بنوا معبدا^(١٠٨).

وتذكر المصادر اليهودية التاريخية هي أيضا وجود هذا المعبد الذي شُيِّدَ في "ليونتوبوليس" بالقرب من "هليوبوليس"، بعد مضي قرنين من الزمان على الاضطرابات التي حدثت في "ألفنتين"، وفي كتاب "الأثار اليهودية" "لجوزيف" نقرأ خطايا منسوبا إلى "أونيّاس" وموجهاً إلى حكام مصر، وهذا الخطاب أثر مؤثر من رواية مديح قديمة^(١٠٩):

"لقد عثرت على مكان ملّام جداً في القلعة المسماة "القلعة المتوحشة"، ويحيط بها أنواع متنوعة من الأشجار وبها كثير من الحيوانات المقدسة... لذا أرجو منكم السماح لي بتنظيف هذا المعبد الذي لا يمتلكه أحد، والمنهار تماما لكي أشيد بدلا منه معبداً لله العالى على صورة معبد جيروزاليم وبالمقاييس نفسها، باسمك واسم زوجتك وأولادك وذلك حتى يستطيع السكان اليهود في مصر أن يذهبوا إلى هذا المكان معا باتفاق تام بينهم وليخدموا مصالحكم، ولأن هذا ما أعلنه النبي عزيز في الواقع. "سيكون في مصر هيكل مخصص للرب الله "العلّي" وهناك أشياء أخرى كثيرة تنبأ بها بخصوص هذا المكان"^(١١٠).

ويدل رد ملوك مصر على أنهم كان لديهم وازع ديني أكبر من وعى "أونيّاس":

" من الملك بطليموس والملكة كليوباترا إلى "أونيّاس"، سلام:

لقد قرأنا طلبكم الخاص بالسماح لكم بتنظيف المعبد المنهار في "ليونتوبوليس" بالقرب من هليوبوليس في القلعة المسماة "القلعة المتوحشة"، وبعد التفكير تساءلنا هل من المستحسن تشييد معبد لله في مكان غير ملّام كهذا وملء بالحيوانات المقدسة، ولكن مادام أنكم ذكرتم أن النبي عزيز قد أعلن عن ذلك منذ زمن بعيد فنحن نوافق على مطلبكم إذا كان ذلك يتفق مع القانون اليهودي وذلك حتى لا نكون قد أخطأنا في حق الله بأي طريقة ."

وهكذا شُيِّدَ معبد الله (تيوس هيبسيتوس) على أطلال المعبد المسمى "القلعة المتوحشة"^(١١١)، كما أنه بإمكاننا أيضا أن نقرأ رواية أخرى أقل رومانسية عن هذه الأحداث في كتاب "حرب اليهود" بمناسبة قيام حاكم الإسكندرية "ليوبوس" بإغلاق هذا المعبد بعد فترة من الاستيلاء على "ماسادا" والتي هرب على أثرها "سيكارس" إلى مصر مما أدى إلى حدوث اضطرابات، ويصحح "قلافيوس جوزيف" هنا هذا الوصف الموجود قبل ذلك في كتاب "الآثار اليهودية" ربما لأنه قرأ التقرير الذي أرسله "ليوبوس" إلى روما^(١١٢)، وهو يشرح كيف جاء "أونيّاس" يطلب مساعدة بطليموس بعد أن هرب من "أنطيوخيس إبيفان"، وكيف وعده بمساندة اليهود له في الحرب ضد الحاكم السوري، وقد اقتنع بطليموس بكلامه ومنحه قطعة أرض بالقرب من "هليوبوليتان".

"شُيِّدَ "أونيّاس" قلعة ومعبدًا على هذه الأرض، ليس على غرار معبد جيروزاليم ولكن على هيئة برج مكون من أحجار ضخمة وبارتفاع ستين ذراعًا، ولكن الهيكل بُني على نموذج جيروزاليم وزينه بالقرابين نفسها فيما عدا ما يرتبط بالشمعدان؛ لأنه بدلا من الشمعدان صنع مصباحًا من الذهب يعطى ضوءًا شديداً وعُلقه بسلسلة من الذهب، وكان المبنى محاطًا بحائط من قوالب الطوب والأبواب أيضا من الطوب"^(١١٣).

وأطلق اسم تل اليهودية "تل اليهود" على ذلك الموقع وهو الاسم الحديث لمعبد "ليونتبوليس" الواقع على بعد عشرين كيلومترا من هليوبوليس (إلا إذا كان معبد "أونيّاس" قد شُيِّد داخل هليوبوليس نفسها) وتوجد عدة سجلات مكتوبة استخرجت من مقبرته تؤكد أن هذه الجالية اليهودية عاشت هنا حتى العصر الروماني^(١١٤)، ولا تتكرر المصادر الرايينية هذا المعبد ولكن تأثيره ظل محدودًا بوصفه معبدًا محلي شُيِّد للجالية اليهودية على أرض "أونيّاس"^(١١٥).

والفترة التي شيد فيها هذا المعبد تبدو كأنها فترة عصيبة جدا في مصر أيضا؛ لأن التهديد السورى كان مقلقا. بالإضافة إلى وجود نزاعات داخلية شديدة (نزاعات بين الأسر المالكة)، وتحدث بعد ذلك حركات عصيان وثورات مصرية ضد حكم البطالسة، خاصة الثورة ضد "ليونيزيوس بيتوسارابيس" عام ١٦٥ ق.م.

ومن وجهة نظر البطالسة فإن "أونياس" قد وصل في الوقت الملائم، فقد كان مصحوبا بفرقة جيش كبيرة وكان ماليا بشدة للبطالسة وحدهم وبإستطاعته أن يوفر لهم في وقت قصير تأييد كل الشعب اليهودى المقيم في مصر، وبالفعل عهد المصريون إلى "أونياس" قيادة الجيش المصرى كله وإلى قائد آخر قادم أيضا من مملكة يهوذا، "دوزيتيوس" وكانت فكرة وجود قيادة عسكرية قوية وموالية في هليوبوليس ضرورية لاحتياجين مهمين: الاحتياج الأول هو حماية مصر من غزوات محتملة تأتي من الشمال الشرقى والاحتياج الثانى هو أن "أونياس" يستطيع فى الوقت نفسه مراقبة والسيطرة على السكان المحليين فلم يكن إخلاصهم للحاكم مضمونا على الإطلاق، لذلك وافق البطالسة بترحاب على مطلب "أونياس" ببناء معبد فى هليوبوليس أو فى المنطقة^(١١٦).

ولقد تم كل هذا على غير رضا المصريين الموجودين فى هذا المكان لأنهم لم يكونوا راغبين فى وجود هؤلاء المراقبين على أراضيهم، خاصة أنهم كانوا أجنبى وفي مكان من أقدس الأماكن فى مصر، ومن أجل ذلك أغلقت المعابد وفقد الكهنة مناصبهم، وأدى تحويل هليوبوليس إلى معسكر حربى إلى غيظ شديد لدى المصريين، ونقرأ فى نص مكتوب على أوراق البردى اليهودية التى أعاد الباحث "جيدون بوماك" قراءتها حديثا أن "اليهود القادمين إلى هليوبوليس واستقروا فيها هم الذين طردوا فى الماضى بعد غضب إيزيس عليهم"^(١١٧).

وهذا النص يشير إلى رواية مصرية عن خروج اليهود من مصر وأدخلت إيزيس فيها وهي رواية تتعارض مع رواية "مانتون" وسوف نجدها أيضا عند الكاتب "ليزماك دى تاسيت" (١١٨). وهذا النص بدون شك يروى رؤية ترتبط بنهاية العالم وهي قريبة من الروايات المماثلة الخاصة بتنبؤات "بواتيه" المشهورة (١١٩). وهذه النبوءة مسجلة ومحفوظة على ورق بردى من القرن الثانى أو الثالث الميلادى ولكن الأصل يرجع إلى القرن الثانى ق.م. ويمكن أن ندرج صياغة هذا النص، الذى وصل إلينا فى حالة ناقصة، فى إطار قدوم مجموعة المهاجرين إلى مصر بقيادة الكاهن "أونياس": "مصر المسكنة... المعابد... فرقة من الجنود... قف ضد اليهود... لا تترك مدينتك تتحول إلى صحراء... ولا معبدك إلى إسطنبول خيول... إن الذين طردوا فى الماضى بعد غضب إيزيس عليهم سوف يقطنون فى مدينة الشمس (هليوبوليس)، والنبي سوف يُحوّل إلى شخص من عامة الناس" (١٢٠).

رواية أولى: يوسف وأسانت

تنتمى رواية "اليهوديات" للكاتب "أرتابان" إلى الرواية الرومانسية وقد ألفت فى وسط يهودى ناطق باليونانية وقريب جدا من الوسط الذى كتبت فيه أول رواية يونانية حُفظت كاملة. ورواية "اليهوديات" تروى حكاية الحب بين يوسف وأسانت، بطلا الرواية. ولقد ترجم الباحث "جيدون بوهاك" حديثا الفصول من ١٤ إلى ١٧، وهو النص الخاص بالنبوءة التى تعلن، بصورة غامضة، عن قدوم شعب "أونياس" إلى مصر والإقامة فيها. و"أسنت" هى ابنة الكاهن "بنتفريس" من هليوبوليس وهى تحافظ على عزيمتها بشدة وتعيش فى غرفة فى بيت أسرتها فى قمة برج حيث تتعبد للآلهة المصريين، وخلال زيارته لمنطقة هليوبوليس يخبر يوسف الكاهن "بنتفريس" بأنه سوف يزوره

فى بئته فى منتصف النهار، يقوم الكاهن "بنتفريس" بنقل هذا الخبر إلى ابنته ويعرب لها عن رغبته فى أن يراها زوجة لىوسف، تجزع "آسانت" من هذه الفكرة وتلزم غرفتها بالبرج؛ لأنها كانت ترغب عن أن تتزوج من أحد آخر إلا ابن الفرعون. ولكنها ما إن تشاهد الشاب يوسف من شرفتها حتى تقع فى غرامه، تُقدّم لىوسف فتهم بتقبيله، ولكنه يرفض كما يرفض أيضا أن يأكل مع المصريين، ولكنه يقوم بأداء صلاة يطلب فيها من ربه أن يجعل "آسانت" تترك دينها وتعتق دينه.

ومن ثم تنعزل الفتاة فى غرفتها وترتدى ملابس الحداد للاستغفار الكبير ولكنها ترى رؤية مشروحة فى الفصول من ١٤ إلى ١٧ المذكورة: ترى نجمة الصبح كأنها رسول يحمل نور النهار، وفجأة تتفرج السماء عن نور طاغ ويظهر ملاك على هيئة وال وقائد جيش الإله "الأعلى"، تدعوه "آسانت" ليقاسمها إفطارها فيقبل دعوتها، ويصر على أن تقدم له شعاعا من عسل ولكن "آسانت" لا تملك شعاعا من عسل ويصر الملاك على طلبه ويقول لها أن تذهب تبحث فى الغرفة المجاورة فتجد بالفعل شعاعا على المائدة، شعاعا أبيض مثل الجليد وطويلا وملينا بالعسل، ويفصح لها الملاك عن حقيقة العسل أنه عسل النقطه النحل من حبات الندى فوق ورود الجنة. وصورة العسل القادم من الجنة مأخوذة من الثقافة اليونانية الكلاسيكية الخاصة بنبع حديقة الرحيق غذاء الإلهة "هيسبيريد"، وطبقا للقدماء فإن العسل ليس من إنتاج النحل، لأن مهمة النحل هى فقط التقاط العسل من فوق الزهور والنباتات، وهذه الأخيرة ليست إلا الوسيط لأنها لا تدر العسل ولكنها تتلقاه من بعيد، وغالبا ما يكون من الندى أو من المطر الذى يضع العسل فوق الزعتر وعلى شجر الورد والزهور، وهذا العسل القادم رأسا من السماء ذات النجوم إنما تلتقطه النحلة بمجرد سقوطه من الهواء فيسقط، كما يقال،

فى خط صعود النجوم. وهذه النجوم هى أيضا مثل الحمام الذى يأتى بغذاء الآلهة من حديقة "هيسبيريد" حيث يجرى نبع الرحيق، طبقا لما ترويه الأسطورة، وطبيعة العسل السماوى تبرز تشبيهه برحيق النبع. وفى إحدى الصفحات المستلهمة خاصة يعرب الكاتب "بلين" القديم عن دهشته من أن الناس لا تعرف عن فوائد العسل إلا القليل أى ما تبقى من هذا الغذاء السماوى بعد ما يفقد كثيرا من خصائصه ويفسد من جراء سقوطه فى الفضاء حتى يصل إلى الأرض، أما العسل الأصيل فهو بدون أدنى شك الرحيق^(١٢١).

وما إن أكلت "آسنت" من هذا الطعام الذى وصف كأنه نوع من المن السماوى والقدام من جنة آدم وجواء حتى أصبحت بذلك من الشعب المختار. ولكن فصل الرواية الخاص بشعاع العسل لا ينتهى بهذا التمرين التتقى الفكرى الناجح؛ لأن الملاك يقوم بحركة غريبة حيث يرسم فوق الشعاع بأصبعه خطين يصبح لونهما أحمر مثل الدم، وعلى الفور يخرج النحل من ثقوب الشعاع، نحل غزير يرتدى ثياب أرجوانية زاهية مشغولة بخيوط من ذهب ويحمل فوق رعوسه تيجانا من الذهب. ويلتف النحل حول "آسانت" من رأسها إلى قدميها وتأتى نحلات أكبر من الأخريات، مثل الملكات، وتلتف فى دائرة حول وجه الفتاة وتضع فوق شفتيها شعاعا يشبه الشعاع الذى أتت منه ثم يأتى النحل يتغذى من الشعاع فوق شفتى "آسانت". وطبقا لرواية الباحث "جيدون بوهاك" فإن النحلات المشتقة من الشعاع الدموى، فى هذه الرؤية التى ترتدى رداء يشبه رداء الكهنة مثلما جاء فى كتاب خروج اليهود من مصر (٤، ٢٨-٥)، إنما تذكرنا بتشييد معبد "أونياس" فى هليوبوليس بعد نفى المهاجرين ووصولهم إلى مصر بقيادة ابن الكاهن الكبير "أونياس" الثالث والذى اغتيل فى "أنتيوش" عام ١٧١م. وهذا النفى شبّه فى هذه الرؤية بجماعة النحل^(١٢٢).

ونجد في كتاب "اليهوديات" لآرتابان" كثيرًا من العناصر والنفاصيل الخاصة باليهود في مصر تتوافق مع هذا السياق، فإلى جانب دور يوسف بوصفه مشيّدًا للمعبد نجد أيضًا أن دور قائد فرق جيش الفرعون يقوم به موسى.

من هو آرتابان

وطبقًا للباحث "جوزيف فرويدانتال"، وهو تلميذ "برنايز" (١٢٣) ويعد أول عالم اهتم بدراسة كتاب "آرتابان" والذي أثبت أن هناك دليلًا قويًا يمنع أي تردد في وصف هذا المؤلف المسمى "آرتابان" بأنه يهودي وهذا الدليل هو طابع المديح التلقائي الذي يصف به كل ما يرتبط بإبراهيم ويوسف وموسى إلى جانب معرفته الجيدة بالثقافة اليهودية والتوراة. وهذه المعرفة الجيدة لم تمنعه من إدخال عناصر مستلهمة من الأدب الروائي الإغريقي وبعض الاعتبارات ذات طبيعة وثنية وبعضها الآخر يرتبط بنوع من الإيمان ببشرية الإله ترجع إلى "هيكاتيه دابدار"، ولكن لماذا اختار مؤلف "اليهوديات" اسم "آرتابان"؟ ولا يتردد الباحث "جوزيف فرويدانتال" في الإجابة عن هذا السؤال (١٢٤): "ربما وبالتحديد لأنه حسب ما نعرفه لم يحدث أبداً أن يهودياً حمل هذا الاسم الفارسي، ربما أراد مؤلف هذه الرواية أن يضع حكاية تاريخ إسرائيل طبقاً لرواية الكهنة المصريين على لسان فارسي يعيش في مصر، فارسي يستطيع أن يضيف أشياء كثيرة من ناحيته مستوحاة من الموروث الشعبي الفارسي". ويضيف "فرويدانتال" أن هذا التبرير ضعيف جداً واستناداً إلى مصادر بعيدة جداً فإن: "هذا الاحتمال ليس ضرورياً لأن هناك أسماء فارسية كانت مستخدمة عند المصريين فنجد مثلاً أن أحد كهنة إيزيس كان اسمه "ميتراس" (مذكور عند "أبيبييه"، التطورات ١١، ٨٠٠) كما أن "أشيل" يذكر مصريين آخرين يحملون أسماء فارسية (في الفرس، ٣٧ و ٣٨).

و(٣٠٨) (١٢٥). وفي النهاية يقول "فرويدانتال" إن المؤلف كان يهوديًا ولكنه لم يكن يريد أن يعرف أحد ذلك وأنه ألف روايته تحت اسم "أرتابان"، وكأنه اسم كاهن مصري، سرد فيها رواية مصرية لحكاية إسرائيل.

ونحن هنا أمام ما يطلق عليه كلمة "تروجشريفت" أي خداع أدبي. ومن غير المعقول أننا أمام رواية كتبها كاهن مصري. وسوف نرى بالفعل أن السرد في هذه الرواية عندما يبتعد عن معلومات التوراة، يصبح على غرار النماذج اليونانية الإغريقية. وهذه النماذج تركز على عناصر مصرية أعيدت صياغتها وترجمتها وتفسيرها. ولكن هذا لا يكفي حتى نتخيل أن النص الذي سنقرأه والذي قدمه مؤلفه اليهودي على أنه من إنتاج كاهن مصري نشط في مجال التقريب بين الثقافات الثلاث، فالعداء الذي نلاحظه والذي يكنه المصريون لليهود يبعد هذا الاحتمال. وما يبقى هنا هو أن "أرتابان" يظل اسماً لقلم نموذجي يرجعنا إلى اسم مستعار ولكنه في الواقع معتمد في مصر في عهد البطالسة (١٢٦). كما أن رنينه الفارسي يعطى لوناً أجنبياً بعيداً لهذه الطريقة الغربية وغير المعتادة والتي تتسم بانفصام في الشخصية في سرد حكاية إسرائيل، وربما يكون السبب في اختيار هذه التسمية المستعارة هو تقادى الفضيحة داخل المجتمع اليهودي أو لإضافة قوة أكثر لهذا المجتمع اليهودي من خلال ذلك المديح الروائي وتقديمه على أنه من إنتاج مؤلف فارسي؛ أي: حليف تقليدي لليهود. وبالرغم من ذلك فبعض الناس يرفضون رؤية أن ذلك مجرد اسم مستعار.

إن اسم "أرتابان" هو بالتأكيد اسم فارسي ولا يمكن أن يمر على أنه مصري ولكن ربما يكون بعض اليهود يحملون هذا الاسم على عكس ما يعتقد "فرويدانتال" وذلك رأى "مارتن هنجل" (١٢٧). ومن وجهة نظره فهذه

الرواية ما هي إلا للدعاية "الوطنية" كتبها "آرتابانوس" حقيقى، وهو كاتب يهودى يحمل هذا الاسم ومهمته هي إثبات تفوق اليهود الدينى والفكرى والسياسى والذى كان له دور سياسى وعسكرى مهم جدا فى القرن الثانى الميلادى ومنذ تشييد "ليونتبوليس" (١٢٨).

وسواء أكان اسما مستعاراً أم لا، فإننا بكل تأكيد أمام كتاب دعاية وأسلوب، صياغته تدل على موقف، وهذا النص لـ"آرتابان" عن موسى يجب أن يقرأ على أنه ربما يكون ردًا على كتاب "مونتان" وأيضًا على "هيكاتيه" بكل تأكيد، ولقد جاء فى كتاب "آرتابان" هذا أنه طبقًا لعلم اللغويات وأصل الكلمات فإن اسم اليهود مشتق بالأساس من "هرمويت" وبعد نقله إلى الإغريقية أصبح يهود كما يطلق عليهم أيضا العبرانيين، منذ إبراهيم، وكلمة "هرمويت" ترجع إلى هيرميس — توت، وسنرى فيما بعد أنها إحدى وجوه موسى (١٢٩).

لقد ذهب إبراهيم هو وكل عائلته (قبيلته) إلى مصر عند الملك "فاريثوس" ودرس له علم الفلك والأبراج، ولقد أقام فى مصر مدة عشرين عامًا ثم رجع إلى بلده فى المنطقة السورية. ولكن ظل كثير من الذين جاؤوا معه فى مصر واستقروا فيها نظروا لثراء البلد (١٣٠)، وينحدر يوسف من سلالة إبراهيم وهو ابن يعقوب ولقد ذكر "آرتابان" فى روايته حكاية يوسف وغيره إخوته منه ووصول يوسف إلى مصر برفقة بعض العرب وبعد أن قدموه للملك أصبح فيما بعد حاكمًا على كل البلد، وكان يوزع الأراضى ويدير الزراعات ويخترع المعايير، وكان محبوبًا من المصريين وتزوج من "آسانت"، ابنة كاهن هليوبوليس وأنجب منها أولادًا. ثم أحضر أبويه وإخوته وأسكنهم فى هليوبوليس وفى سايس، وبعد ذلك ازداد عدد السوريين المسمين "هرمويت" بشكل كبير فى مصر وبنوا معبد "آتوس" ومعبد هليوبوليس.

"وَحِينَما كان يوسُف يحكم مصر خَزَنَ محصول القمح مدة سبع سنوات، نتاجًا
مثمرًا للزراعات وأصبح حاكم مصر" (١٣١). ثم مات يوسُف وبعده مات
فرعون مصر، ولكن يبدو أن بداية السرد فاسدة فيما يختص بموسى حيث
نفهم من النص أن إبراهيم أثناء إقامته في مصر كان على علاقة طيبة بالملك
"فاريوتس"، وبعد موت هذا الأخير انتقل الملك بالوراثة حتى وصل
إلى "بالمانوت".

"وكان هذا الملك لا يعامل اليهود جيدًا وفي البداية شيد "سايس" وأقام
معبدًا مجاورًا ثم شيد معبد هليوبوليس، وأنجب ابنةً هي "ميريس" التي
تزوجت من "شينيفراس" والذي كان يحكم المنطقة الواقعة أعلى ممفيس
(كان هناك عدة ملوك في مصر في ذلك العهد)، ونظرًا لأن هذه المرأة
كانت عاقرا فقد تبنت ابنًا يهوديًا وأطلقت عليه اسم موسى. وبعد أن بلغ
أشده أطلق عليه الإغريق اسم موسيه. وموسى هذا أصبح معلم
"أورفيه" (١٣٢).

وطبقًا لهذا النص فإن موسى هو طفل يهودي تبنته أميرة مصرية
ومنحته اسمه وهذا يتوافق مع ما جاء في التوراة، ولكن في الوقت نفسه يوجد
في هذا النص شيء غريب مضغوط؛ حيث إن مصر المذكورة فيه والتي
نتخيل أنها قديمة جدًا، نجد فيها اليهود وأهل الإغريق مجتمعين. وعلى حين
في الموروث الإغريقي نجد أن موسيه هو ابن "أورفيه" ويحصل منه على علم
الأسرار، نجد العكس في ذلك النص الذي ألفه كاهن مصري: موسى/موسيه
هو الذي يُعَلِّم "أورفيه" ويتولى هذا الأخير نشر العلم في عالم الإغريق.

والأمر هنا يرتبط بنص سابق على نص "ديودور" والأخير جعل من
"أورفيه" مبشرًا يستلهم من مصر، أما نص "آرتابان" فهو بكل تأكيد يأتي بعد
نص "هيكاتييه من أبدار"، مصدر كتاب "ديودور". ومصر التي يستلهم منها

"أورفيه" هي مصر المصرية وفي الوقت نفسه كلها كالفسيفساء بطريقة غريبة؛ لأنها في هذا النص اليهودي المكتوب للدعاية طبقاً للأيدولوجية الإغريقية عن المخترع الأول^(١٣٣)، ذلك المخترع الذي قدسه المصريون هو موسى نفسه، ولسنا هنا بعبددين عن تكهنات "ديودور" الذي يذكر أحياناً "إفهيماز" مرجعية، أما "أرتابان" وكما يبدو فإنه يكتفى بمرجعية "هيكاتييه"، فهو لا يحتاج "إفهيماز" مرجعية ليشرح هذه الرواية التاريخية التي تتدرج فيما سوف يطلق عليه مصطلح "إفهيمازيزم" (الإيمان ببشرية الآلهة) قبل الأوان^(١٣٤)، لقد كان موسى يعد على الأرجح أنه مؤلف التوراة لذا قدمه في النص أنه المشرع المخترع فاعل الخير المحبوب من جموع الشعب والذي قدسه الكهنة المصريون وأطلقوا عليه اسم "هيرمس"؛ لأنه كان يفسر الرسائل المقدسة، وهذا المصير الخارق يتوافق بيسر مع النموذج الإغريقي، ولكن "أرتابان" يقدمه لنا على أنه وصل إلى قمة مهمته المصرية الوثنية.

عندما بلغ سن الرشد أخذ ينقل للناس كثيراً من المعلومات المفيدة، لقد اخترع بالفعل المراكب والأسلحة المصرية والماكينات والأحجار والمعدات المائية والحربية إلى جانب الفلسفة، بالإضافة إلى ذلك فقد قسم البلاد إلى ٣٦ مقاطعة وجعل في كل منها إلهاً للعبادة فيها وعهد للكهنة بالرسائل المقدسة كما كان هناك قطط وكلاب والطائر (إبيس)^(١٣٥) كما وأنه أعطى للكهنة أراضي خاصة^(١٣٦).

ويكفي اختراع الهيروغليفية (في اللغة المصرية القديمة معناها كلمات مقدسة) لجعل من موسى هيرميس/توت، بمعنى أنه قبل حتى الغطاس وشوك النار كان موسى يتواصل مع المقدس ولكن على الطريقة المصرية. وفي نهاية رواية "أرتابان" نجد موسى (موسى الموحد بالله هذه المرة) على صورة ساحر خطير يعرف الاسم السري لله الواحد ويستطيع أن يكتبه وينطقه.

وهذا النص لـ "أرتابان" يقودنا من النبي اليهودى المنتكر فى صورة أمير مصرى إلى الساحر المصرى المنتكر فى صورة نبى توحيدى^(١٣٧). وفى المرحلة الأولى من حياته يقوم موسى بعمل حضارى لتثبيت حكم أبيه الروحى الملك "شنييفراس"، ولكن هذا الأخير كان يغار من موسى ويريد أن يتخلص منه، لذا فقد أرسله فى غزوة ضد الإثيوبيين الذين كانوا يهددون مصر ومعه جيش من المزارعين ظنا منه أن هؤلاء المزارعين سيكونون جنودا غير صالحين للقتال، ومن ثم سيخسرون المعركة وسيؤدى ذلك إلى مقتل موسى، ولكن ما إن يصل موسى إلى هيرموبوليس حتى يكون معسكرا حربيا من مائة ألف مزارع ثم يرسل خبراء لمراقبة المنطقة. "وحقق هؤلاء نصرا كبيرا فى المعارك"، وطبقا للموروث الإغريقى فإن هذه الحرب استمرت عشر سنوات. وشيّد رجال موسى ومدينة هيرموبوليس وجعلوا إلهها "إيبس"؛ لأن هذا الطائر يقتل الحيوانات المؤذية، وبالرغم من أنهم كانوا أعداءه فإن الإثيوبيين أحبوا موسى لدرجة أنهم تعلموا منه الختان. ولم يكونوا وحدهم الذين أخذوا عن موسى هذه العادة فقد طبقها أيضا الكهنة المصريون. وهذا النص يتعارض إذن مع المعلومة التى ذكرها "هيرودوت" والذى جعل من الختان علامة مميزة لا تقبل الشك لمصدرها المصرى، والختان اختراع من يهودى يقوم بدور أمير محارب من مصر ولا يمكن أن تكون على ما يبدو إلا مصرية، وهذه المرحلة الإثيوبية فى رواية "أرتابان" تتوافق مع رواية يهودية تضخم معلومة مؤكدة فى التوراة نقول: إن موسى قد تزوج من امرأة من بلاد كوش أى امرأة إثيوبية^(١٣٨).

وفى المصادر الرابينية نجد أن موسى أصبح واليا للإثيوبيين ثم ملكهم^(١٣٩)، أما الإشارة إلى الطائر "إيبس" الذى "يقتل الحيوانات المؤذية" عن "أرتابان" فإنها نتيجة للاستيلاء على رمز تقليدى وتحويله، فنحن نجد عند

"هيرودوت" (١٤٠) هذا الرمز للصراع بين طيور "إيس" حارسة الحدود والثعابين ذات الأجنحة القادمة من الجزيرة العربية لغزو مصر، ولكن في نص "آرتابان" لا يوجد شيء يرتبط بالجزيرة العربية. وهذا الرمز يصبح له معنى عندما نقارنه بما ذكره "قلافيوس جوزيف" في كتابه "الأثار اليهودية (الجزء الثاني، ٢٤٦) من حيل وسحر موسى خلال الحرب الإثيوبية: لقد أخذ معه في هذه الغزوة أقفاصاً مليئة بالطائر إيبس لمحاربة الثعابين التي تلوث المنطقة وتمنع الوصول إلى أرض الإثيوبيين. وعلى ما يبدو فإن "جوزيف" يعود إلى مرجعية من الموروث اليهودي مماثلة للتي استلهم منها "آرتابان" روايته أو التي بدأها "آرتابان".

واستكمالاً لنص "آرتابان": يعود موسى إلى الملك "شينيفراس" ولكن جيش المزارعين ينقسم إلى فرقتين: فرقة تذهب لحراسة الحدود مع إثيوبيا، والفرقة الثانية تذهب لتدمير معبد "ديوسبوليس" المبنى من قوالب الطوب (١٤١) لإعادة بنائه من الأحجار المستقدمة من محاجر الجبل القريب، ورئيس هذه الفرقة هو "ناشيروس" (ناشيروت) الذي يذهب إلى ممفيس ويقابل موسى ويطلب منه (في صورة لغز) ما يمكن أن يكون مفيداً للرجال. ويجيبه موسى: البقر لأنها تحرث الأرض، ومن ثم يطلق الملك "شينيفراس" اسم الطائر إيبس على ثور ويأمر الشعب ببناء معبد له (سيرابيوم ممفيس) وإحضار الحيوانات التي ذكرها موسى على أنها مقدسة لتدفن فيه، وكان الملك يهدف من وراء ذلك إلى دفن (إخفاء أو إزالة) مشروعات موسى.

ولكن بعد ذلك يحدث أنه ينفي الملك "شينيفراس" بعد أن يخلعه الشعب، وفي الواقع كان يبدو منذ بداية السرد أن سلطة هذا الملك مهددة (١٤٢) ولكن الملك بعد خلعه كان يدبر في تكتم شديد مؤامرة ضد موسى وحدد الذين سيقتلونه، ويرفض الجميع القيام بذلك فيما عدا "شانيتوت"، ولكن الملك

شينيفراس" يسبب "شانيتوت" الذى ينتظر الوقت الملائم لينتقم من الملك، وبعد وفاة "ميريس" يصدر الملك "شينيفراس" أمرا إلى موسى وسانيتوت بنقل جثمان المتوفاة خارج حدود مصر العليا لدفنها، وكانت مهمة "سانيتوت" خلال هذه الرحلة هي قتل موسى ولكن أحد المتآمرين يفشى سر الفخ لموسى، يحترس هذا الأخير ويكمل إجراءات دفن "ميريس" ويطلق على النهر وعلى المدينة فى تلك المنطقة اسم (موريا) وكانت "ميريس" هذه يقدها الأهالى مثلما يقدهون إيزيس"، وهذا التقارب بين "ميريس" و"إيزيس" يذكرنا بمعلومة تقليدية عن أم موسى بالتبنى: وهى تحمل اسم "ترموزيس" فى كتاب "قلافيوس جوزيف" الآثار اليهودية" (الجزء الثانى، ٢٢٤) وأحيانا اسم "قاريا"، وهى أسماء أو صفات معروفة لدى الآلهة المصرية الكبيرة^(١٤٣) ومن الواضح أن رواية "آرتابان" قد ألقت بوحى من خطاب إغريقى منتشر جدا ولقد أوصلها إلينا "ديودور" من صقلية بالذات بالرغم من أنه جاء متأخرا، وحتى نتأكد من ذلك يكفى أن نذكر بعض العناصر المشتركة. ومثال على ذلك المزارعون فى حكاية يوسف عند "آرتابان" والذى يدعى الدهشة لكونهم جنودا يثيرون الرعب نجدهم أيضا فى كتاب "ديودور"، "المكتبة التاريخية" ولكن ليس فى حكاية موسى وشعبه ولكن بخصوص آتينا^(١٤٤) حيث لجأ "ديودور" أو مرجعيته (هيكاتييه) إلى ذلك ليثبت أن آتينا مستعمرة من "سايس" فقسم السكان إلى ثلاث طبقات تتوافق نقطة بنقطة مع التقسيم السياسى للمصريين: الطبقة الأولى مكونة من الكهنة المصريين الذين يحصلون على أفضل تعليم إلى جانب ملاك الأراضى الذين يحاربون لحماية المدينة ثم الذين يطلق عليهم فى مصر اسم "الفلاحين" وهم المزارعون "الذين يقدمون أيضا الجنود"، أما الطبقة الثالثة فهى طبقة الحرفيين الذين يقومون بالأشغال اليدوية، وهذه العناصر تتشابه من الجهتين. ولكن هذا التقسيم إلى ثلاث طبقات يختلف عن تقسيم "هيرودوت" (الجزء الثانى، ١٦٤) الذى يذكر سبع

طبقات حيث لا توجد طبقة المزارعين، ومن الواضح أن رواية "آرتابان" ترجع إلى روايات إغريقية أخرى قريبة منها أو معاصرة لها.

كما أن بعض الأجزاء الفلسفسائية عند "آرتابان" تتلاءم كَرَدَ فعل مع بعض الروايات الموروثة القريبة من الحكايات التي نقلها "ديودور" عن أوزوريس^(١٤٤). فالصلة بين "أورفيه" ومصر في عصر أوزوريس تتحول عنده إلى صلة بين "أورفيه" ومصر في عصر موسى. وطبقاً لـ "ديودور" فعبادة "إبيس" يشترك فيها جميع المصريين على عكس عبادة الحيوانات المقدسة وهي صور محلية خاصة بعصر أوزوريس فقط. ونلاحظ أن عبادة "إبيس"، عند "آرتابان"، والذي يرجع مصدرها إلى موسى، فهو يفسرها على أنها ترجع إلى سنب عالمي من نوع الإيمان ببشرية الآلهة ولا ترجع إلى ممارسة محلية: إنما يرجع مصدرها إلى الخدمة التي يقدمها للإنسانية البقر المستخدم في الزراعة. وطبقاً لبعض المصادر التي يرجع إليها "ديودور" فإن قبور إيزيس وأوزوريس، موجودة في أعماق إثيوبيا ومصر، في الجزيرة الغامضة الممنوعة وسط النيل بالقرب من "قبيلة" أي بعد تحديد في المنطقة التي حدد فيها "آرتابان" قبر "ميريس"^(١٤٥).

ويتقدم السرد في رواية "آرتابان" مع المرجعية التوراتية، فحينما وصل خبر المؤامرة ضد موسى إلى أخيه هارون نصحه بالهروب وبالفعل هرب موسى واجتاز النيل من منطقة ممفيس حتى وصل إلى الجزيرة العربية، ولكن "شانيوت" الذي اختبأ ونصب له فخاً حاول أن يقتل موسى بخنجره، ولكن موسى نجح في الإمساك بذراعه وقتله. ومقتل المصري المذكور في قصة موسى في التوراة، وهو يدل على نزعة إلى التهور والعنف عند موسى ولكن "آرتابان" يفضل أن يحولها إلى حركة للدفاع عن النفس، ويعيش موسى في الجزيرة العربية عند الملك "رجولوس" (وهم اسم آخر معتمد لـ جترو)

ثم يتزوج موسى من ابنته، وأراد الملك "رجولوس" أن يستولى على مصر ويجعل ابنته وصيره حكاماً عليها ولكن موسى حرصاً منه على مواطنيه (الشعب اليهودي في مصر) يقنع الملك بعدم الدخول في الحرب وينصحه بغزوات للسلب والنهب.

وفي هذه الأثناء يرقد الملك "شينيفراس" مريضاً ويموت أول ضحية لمرض "اليفنتياس". ولقد أصيب بهذا المرض كعقاب سماوى لأنه أجبر اليهود في مملكته على ارتداء كفن المسيح وكان قد أمر بذلك حتى يتعرفهم وينغص معيشتهم، ولكنه عندما أمرهم بارتداء ملابس الأموات تسبب في حمايتهم دون أن يدري من الاحتكاك بالصوف مما جعلهم شعباً معزولاً ولكنه نفى؛ لأن قماش الكتان المصنوع منه كفن المسيح والابتعاد عن الاحتكاك بالصوف معلومة تقليدية مصرية معتمدة من "هيرودوت"، وبعد أن ذكر المؤرخ أن المصريين "كانوا يرتدون ملابس من الكتان مغسولة دائماً باستمرار: وهذه نقطة في غاية الأهمية بالنسبة لهم"^(٧:١) يعود المؤرخ ويؤكد أن حظر الاحتكاك بالصوف عند "الأورفيك" و"الباشيك" (وهو حظر يؤدي إلى ارتداء الكتان) كان معروفاً عند البيتروغورثيين والمصريين:

"إن المصريين يرتدون ملابس من الكتان بها كراتيش حول الساقين (الكالزيريس) ويرتدون فوقها بالطو من الصوف الأبيض بالرغم من أنه ممنوع ارتداء أى رداء من الصوف داخل المعابد أو استخدامه ككفن لأن دينهم يحظر ذلك. وهم يتفقون في ذلك مع الأورفيك والباشيك. وهم في الواقع بيتروغورثيين ومصريين، والذي يشترك في ممارسة شعائريهم يجب أن يطبق أيضاً هذا الحظر ويصبح ممنوعاً عليه أن يكفن في ملابس من الصوف، ويوجد خطاب مقدس بهذا الخصوص"^(١٤٨).

أما "بيلييه" فإنه يوضح لنا الأمر فيقول: إن الصوف هو إنتاج زائد لحيوان غبي وهو مخصص للاستخدام الدنيوى فى قِوانين "أورفيه" و"بيتاغورث" (وليس الباشيك) على حين الكتان ليس فى ملابس الكهنة فحسب ولكن أيضا فى غطاء الأشياء المقدسة^(١٤٩). ومرض "الإيليفنتيازيس"، طبقا للقدماء، هو مرض جلدى ونوع من الجذام. وفى رواية "أرتابان" فإن المدنسين لا يدخلون فى شعب موسى الذى يرتدى الكتان، وهذا المرض على العكس قد أصاب ملك مصر، ونرى هنا بوضوح أنه قام عن قصد بسرد عكس ما ورد فى رواية "مانتون" عن أسطورة مرضى الجذام وكذلك ما جاء فى قصة "ماكابيه" حيث نرى الملك "أنتوكيس" ضحية لمرض ملوث صديدى وهو فرعون جديّد حل عليه غضب الآلهة^(١٥٠).

ويدعو موسى ربه ليضع نهاية لمصائب شعبه وفجأة تشتعل نار من الأرض "دون أن يكون فى المكان شجر أو أى نوع من الأخشاب" ويفزع موسى من هذه الأعجوبة ويحاول الهرب ولكنّ صوتا إلهيا يأمره بأن يسير ضد مصر وأن يخرج باليهود من مصر إلى بلادهم القديمة^(١٥١). يصل موسى إلى مصر ويذهب للقاء الفرعون وهو على هيئة ساحر، وتفتح له أبواب السجن من نفسها، حيث كان محبوسا، فيخرج ويتجه إلى قصر الملك وينجح دون صعوبة فى الوصول إلى غرفة نوم الملك ويوقظه من النوم، ويأمره الملك بأن يذكر له اسم الإله الذى أرسله فيقترب موسى من الملك ويهمس فى أذنه بالاسم فيسقط الملك بلا حراك، ولكن موسى يعيد له قوته فيعود الملك إلى الحياة ويكتب الاسم على لوح ثم يختمه بختمه الملكى، وكل كاهن يحتقر الاسم المكتوب على اللوح يفارق الحياة بعد عدة تشنجات^(١٥٢).

ويطلب الملك من موسى أن يقوم بعدة أعمال سحرية تتفق بطريقة مباشرة بما جاء فى التوراة عن مصائب مصر وجروحها، وينتهى النص

المحفوظ باختراق موسى للبحر الأحمر والإقامة أربعين سنة فى الصحراء؛ حيث يسقط الله عليهم دقيقاً يشبه الذرة البيضاء القريبة من لون الجليد.

وطبقاً لوصف "آرتابان" فإن موسى كان طويل القامة، أصهب ذا شعر أبيض طويل وله مهابة كبيرة. وكان هكذا وهو فى سن التاسعة والثمانين^(١٥٣) (هذا النص لـ "آرتابان" قد نقله لنا "إسكندر بوليبيستور" الذى ذكره "أوزيب" (الجزء ٩، ٢٧)، و"أوزيب" الذى يستلهم من كتاب (ضد آبيون) لفلافيوس جوزيف، يرجع إلى مصادر غير يهودية ليتحدث عن موسى ودينه، وهو يذكرهما غالباً بطريق غير مباشر: مثل "هيكاتييه دابدار" من خلال "فلافيوس جوزيف" بالتحديد. كما أنه يستعير من "بورفير" كثير من العناصر كما أنه ينتقده أيضاً. وكما يبدو فإنه كان قد قرأ كتاب "كورنيليوس إسكندر بوليبيستور"، ويستخدمه مصدراً لمعلومات لا نجدها فى أى مكان آخر، وهى معلومات غائبة فى كتاب "فلافيوس جوزيف" على الأخص، وقد أطلق على "كورنيليوس إسكندر بوليبيستور" أنه "العالم الكبير" أو "الفضولى" أو "التاريخ" بكل بساطة، وهو عالم متخصص فى القواعد اللغوية ومتعدد التخصصات عاش فى القرن الأول الميلادى، وهو يونانى من آسيا الصغرى وبالتحديد من "ميلييه"^(١٥٤) وقد اصطحب إلى روما وهو شاب كأسير حرب، أثناء حملات "سيلا" ضد "ميتريدات"، مع مجموعة أخرى من العلماء مثل "بارتنيوس"، مؤلف "الشهوات الغرامية" التى أهداها إلى "كونيليوس جالوس"، أول وال لمصر^(١٥٥)، وفى عام ٨٠ تحرر من العبودية بعد أن عمل مربياً لأولاد "كورنيليوس لنتولوس سورا"، وعلمهم الآداب الإغريقية وظل مقيماً فى روما حتى وفاته، وكان من بين تلاميذه "كيجين" المشهور، مؤلف "الحكايات" و"علم الفلك" كما ألف تعليقات لغوية عن أشعار "إليكمان" و"كورين" وكذلك ألف كتب عن أساطير "عن رموز البييتجورثيين" و"عن نبوءة

دلف". ولم يحتفظ سوى بالعناوين وبعض الأجزاء من هذا الإنتاج التاريخي والجغرافي والخاص بعلم خصائص الشعوب ومعظمه منقول بالأساس عن الكلدانيين والهنود والرومان وكتاب آسيا الصغرى من خلال المؤلفين اليونانيين، ويبدو أنه كان مخلصا جدا لمصادره لدرجة النقل منها كلمة كلمة، ومن الملائم تصنيف كتابه "عن اليهود" وسط هذا الكم الهائل من الكتابات عن خصائص الشعوب والتي لم يتبق منها سوى بعض الأجزاء التفاهة، وقد كانت مرجعيته عن تأليف هذا الكتاب هو "أبولونيوس مولون"، معلم "سيثرون"، وقد استخرج "كليمون السكندري" من هذا الكتاب مؤلفه المشهور "مراسلات سليمان مع ملوك مصر وصيدا" (١٥٦).

كذلك استخرج منه "أوزيب" كثيرا من الفقرات وكذلك فعل بعض المؤلفين اليهود الإغريق مثل المؤرخ "ديمتريوس"، و"أبيلوموس" أو المؤرخ "مالكوس كليودوموس"، كما استلهم الشاعر "إزيشيال" من الإسكندرية المسمى بـ "التراجيدي" ٢٦٩ بيت شعر من أشعاره عن خروج اليهود من مصر. وكما نرى فإن جزءا كبيرا من الموروث الأدبي اليهودي باللغة اليونانية قد دخلت في مجال العلوم الرومانية الإغريقية وذلك بفضل "إسكندر بوليبيستور"، ولم يكن "إسكندر بوليبيستور" مجرد عالم كبير بل كان أيضا بكل تأكيد شخصا محبوبا: ويقال إن زوجته "هيلينا" قد انتحرت حين بلغها نبأ موته حيث راح ضحية حريق شب في بيتهما في روما.

موسى بن يوسف عند (تروج بومبيه)

في عصر "أوغستين" ألفَ "تروج بومبيه" كتاب "حكايات عن فيليب" والذي وصلنا مختصر عنه في كتاب "التاريخ العالمي" لـ "غوستين" (١٥٧)، حيث نجد أن موسى هو ابن يوسف، وسباق العرض هو مسيرة "أنتيوشوس

السابع سيديتس" نحو مملكة يهوذا عام ١٣٤ ميلادية، وهو سياق يمكن مقارنته بسياق روايات "ديودور" و"تاسيت": يذكر المؤرخون تاريخ جيروزاليم ومصادرها حين دخلها "أنتيوشوس لإبيفان"، و"أنتيوشوس سيديتس"، و"بمباى أو تيتوس". ورواية "تروج بومبيه" تنقسم إلى جزئين باستلزام مختلف. الجزء الأول عبارة عن نص مدهش عن أنشودة الأنبياء مثلما نقرأها فى التوراة، حيث إن دمشق هى المصدر الأصلي لليهود وللملوك الآشوريين من سلالة سميراميس^(١٥٨). والمدينة أخذت اسمها من الملك "دامسكوس" وكان السوريون يقدسون زوجته الملكة "أتارية"^(١٥٩). وبعد الملك "دامسكوس" حكم الملك "أزبيلوس" وبعده "أدوراس"^(١٦٠) ثم جاء إبراهيم وبعده إسرائيل^(١٦١).

ونقل هنا ترجمة قديمة من مدرسة "بوررويال" لجمال لغتها^(١٦٢).

"ولكن هذا الأخير (إسرائيل) كان أسعد حظاً وأشهر من جميع أجداده؛ لأنه حاز شرف إنجاب عشرة أمراء وقسم دولته الشاسعة إلى ممالك بعدد أولاده ولقد أطلق عليهم جميعاً أسماء يهودية مشتقة من يهوذا ومات أحد أبنائه بعد أن قسمت الممالك ووزعت فأمرهم أن يحتفلوا بذكرى شقيقهم الذى تقاسموا ميراثه، أما يوسف وهو أصغرهم جميعاً والذى كان جميع أخوته يخشونه بسبب تفوقه عنهم بذكائه فقد اختطفوه سرا وباعوه إلى تجار أجانب نقلوه معهم إلى مصر حيث استطاع بفضل عبقريته أن يفتح طرقاً جديدة فى أسرار السحر الغامضة وسرعان ما احتل المركز الأول فى تقدير الأمير واحترامه. فإلى جانب تميزه فى شرح الأعاجيب والمعجزات كان أول من كشف للناس عن معجزة تفسير الأحلام، واتماز فى هذا المجال حتى إنه كما يبدو لم يخف عليه أى علم سواء من العلوم الإلهية أم العلوم البشرية. حتى إنه قد تنبأ بجذب الأرض بمدة طويلة قبل

حدوثه وبدون أدنى شك كانت المجاعة ستقضى على مصر لو لم يسمع الملك التحذيرات الحكيمة من هذا الرجل الملهم من السماء فأصدر أوامره بمرسوم لتخزين القمح مدة سنوات عديدة. وأخيرا فقد أكد بكل هذه الأدلة حقيقة إجاباته التي كان الجميع يتلقونها وكأنها تخرج من فم إله وليس من أحد البشر.

أما الجزء الثانى من الكتاب فإنه مستلهم مباشرة من نموذج مصرى قريب من مصادر "مانتون" و"هيكاتيه" ولكن دون أن يبدو بوضوح أنه ضد اليهودية:

“(موسى بن جوزيف) كان موسى عليه بوصفه ممتازا لعلمه الذى ورثه عن أبيه ولجمال وجهه، ولكن المصريين الذين أصيبوا بوباء الجذام طردوه من دولتهم بناء على نصائح الآلهة (وقد حذروا بنبوءة إلهية) وكذلك طردوا كل من كانوا مصابين بهذا المرض المعدى خوفا من أن ينقلوا المرض إلى كثير من الأشخاص الآخرين، وهكذا أصبح موسى مضطرا ليكون قائدا لهؤلاء المنفيين، فما كان منه فإن سرق كل الأشياء التى كان المصريون يقدمونها كقرايين، وسرعان ما تبعه المصريون ليستعيدوا بقوة السلاح الغنيمة التى سرقت منهم ولكنهم اضطروا للعودة بعد أن حاصرتهم عواصف شديدة أوقفت مطاردتهم، وصل موسى إلى دمشق، وطنه القديم ودخلها بحذر، ثم استولى على جبل سيناء حيث خلد ذكرى اليوم الأخير فى رحلته وآخر يوم من أيام الجوع السبعة التى فاساها هو وشعبه فى صحراء الجزيرة العربية، فسن هذا اليوم السابع يوم صيام وأطلقت أمته عليه اسم يوم “الشابات”، ولكن اليهود تذكر أن المصريين طردوهم من بلادهم خوفا من العدوى من مرضهم فقرروا تفادى أن يحدث ذلك مرة أخرى من سكان المنطقة التى يعيشون فيها الآن لذا تفادوا بكل حكمة أن يتكرر هذا الحدث البشع، كما قلت، بالقاتون الذى فرضوه على أنفسهم بعدم التعامل إطلاقا مع الأجانب، وهذا التصرف

الذى كان فى البداية عنصرا من سياستهم أصبح لا شعوريا نقطة من أهم نقاط نظامهم ودينهم، وبعد وفاة موسى، أيد اليهود ابنه "أرواس" واختاروه كاهنا للديانة المصرية ثم ملكا، ومن هنا جاءتهم العادة التى تم الحفاظ عليها لديهم بدون انتهاك بضم المقدس إلى الملكية دائما فى شخص أمرائهم، وقد جمع هؤلاء دائما العدل مع الدين وبلغوا بذلك مكانة رفيعة مدهشة، وازدادت ثروات هذه الأمة بسبب الإيرادات الضخمة لصمغ البلسم الذى لا ينبت إلا فى هذا البلد فى ذلك الوادى الذى يحيط به حزام من الجبال وحائط طبيعى يغلقاته من كل جانب على شكل معسكر. وتبلغ مساحة هذا المكان حوالى مائتى فدان واسمه جرش (جريكو)... كما يوجد غير بعيد منه بحيرة كبيرة جدا ذات مياه راكدة مما جعل الناس يسمونها البحر الميت ولا تستطيع الرياح العاتية أن تحرك صفحة هذه المياه التى تكاد تكون صلبة بسبب الزفت الذى يجمعها...

نلاحظ هنا أن "موسى مضطر ليكون قائدا لهؤلاء المنفيين فما كان منه فإن سرق كل الأشياء التى كان المصريون يقدمونها قرايين، وسرعان ما تبعه المصريون ليستعيدوا بقوة السلاح الغنيمة التى سرفت منهم، ولكنهم اضطروا للعودة بعد أن حاصرتهم عواصف شديدة أوقفت مطاردتهم"^(١٦٣) لقد أخذ موسى معه من مصر الأشياء الضرورية للممارسة الدينية المصرية، لقد سرق موسى الأشياء الخاصة بالشعائر التى - من وجهة نظر "هيرودوت"، حتى لو كان المصرى يعرف اليهود لتقاسمها معهم. وفى الواقع فإن ما نقله موسى إلى ابنه "أرواس" (هارون!) هو دين موصوف بأنه مصرى، وهذه الترجمة ماهرة جدا، لأنها تستعيد واقعة بعد تصحيحها لصالح مرضى الجذام وهى واقعة من تراث البطالسة خاصة بالفرعون الإغريقى الذى يستعيد ويعيد إلى مصر التماثيل والأشياء المقدسة التى كان الغزاة الأجانب (الفرس)^(١٦٤) قد سلبوها، وفى الوقت نفسه ترجعنا أيضا إلى واقعة أخرى خاصة بالأوانى

الغامضة من الذهب والفضة وهذه الملابس التى استعارها الرجال والنساء اليهود من المصريين طبقا للسرد اليهودى عن خروج موسى باليهود من مصر^(١٦٥).

سترابون: موسى بين الإغريق والبرابرة (الأجانب)

وهذا الوصف لموسى اليهودى ابن يوسف الذى يسرق، طبقا لرواية "تروج بومبيه" الأشياء الخاصة بالديانة المصرية والذى يصبح بسبب ذلك كاهنا للديانة المصرية، هذا الوصف يقترب كثيرا من الصيغة الحديثة، وهى لا نقل غريبة، والتى يرويها "سترابون"^(١٦٦) حيث نجد أن أجداد اليهود مصريون.

بالرغم من أن الشعب كان مختلطاً فإن الشيء الأكيد الذى نستخلصه من الموروث الخاص بمعبد جيروزاليم هو أن أجداد الذين نسميهم يهود أصلهم من مصر، وموسى، وهو عضو من الكهان المصريين ومسئول عن مقاطعة اسمها مصر العليا^(١٦٧)، قد غادر إلى مملكة يهوذا لأنه قُرف من مؤسسات بلده وهاجر معه عدد كبير من الرجال يقدسون الرب (الإله). وكان يُعَمّ الناس ويقول: إن المصريين والليبيين مجاتين؛ لأنهم يدعون أنهم يمثلون الرب على هيئة حيوانات مفترسة أو غير متوحشة، وإن الإغريق لم يكونوا أعقل منهم لأنهم يعطون للآلهة وجه إنسان وطبقا له فليس هناك سوى إله واحد والذى يضمنا جميعا مع الأرض والبحر وما نطلق عليه السماء والكون والطبيعة. ومن يجرؤ وهو بكامل قواه العقلية أن يصنع صورة لهذا الإله تشبه إنسانا ممن نلتقى بهم عندها؟ ومن الأفضل أن نكف عن صناعة تماثيل للعبادة، يكفى أن نضع حدودا لمعبد ولمكان مغلق على أن يكون جميلا وأن نمارس فيه العبادة بدون صور (بدون دعامة). وسوف يأتى الحالمون ليرقدوا هنا ليحلموا أحلاما جيدة لهم وللآخرين. ويجب على الذين يعيشون بحكمة وعدل أن ينتظروا الحصول على هدية أو منحة أو إشارة من هذا الإله. أما الآخرون فيجب ألا يتوقعوا ذلك، ولأن موسى كان يردد هذه الأقوال

فقد استطاع أن يقتنع كثيراً من الرجال ذوى العقل الراجح أن يتبعوه حتى وصلوا إلى ذلك المكان حيث ترتفع الآن جيروزاليم، ونجح فى الاستيلاء عليها بسهولة؛ لأن المكان لم يكن مطمعا يستحق التسابق للقتال للحصول عليه. فالمكان صخرى وإن كان متوافراً له الماء ولكنه محاط بأرض فقيرة وقاحلة وملينة بالحصى على امتداد ستين غلوة (مقياس للطول). ولم يكن لدى موسى من الأسلحة سوى الأشياء الخاصة بالتعبد للإله وأخذ يبحث عن مكان يصلح للتعبد فيه. وقد وعد الناس بدين وتعبد بدون إعاقه الممارسين للشعائر ولا نفقات ولا ابتهالات مقدسة أو أى حركات لا معقولة. وقد نجح بفضل هذا الخطاب فى اكتساب سمعة طيبة وضمن لنفسه سلطة مذهلة على جميع الشعوب المحيطة به وكانوا جميعاً مسحورين ومقتنعين بما يقترحه عليهم. وظل خلفاء موسى على المبادئ نفسها لفترة زمنية يمارسون فيها العدل ويتصرفون مثل أتباع الحقيقين^(١٦٨). ولكن فيما بعد استولى على الكهنوت بعض الأشخاص المتعطفين بالخرافات والذين أصبحوا بعد ذلك طغاة.

ومن بين هذه الخرافات جاء رفض أكل بعض الأطعمة والمستمر حتى الآن وكذلك ختان الصبيان والبنات وبعض العادات الأخرى من نفس النوع. وبعد الطغيان أصبحوا قطاع طرق، وكان قطاع الطرق من المتمردين الذين ينهبون المنطقة نفسها والأراضى المجاورة وأحياناً أخرى يتحالفون مع من يملكون السلطة ليستولوا على ممتلكات الآخرين وضموا إليهم جزءاً كبيراً من سوريا ومن فينيقيا. وبالرغم من ذلك فقد احتفظت قلعهم باحترام شديد ولم يكن الناس يلغونها بوصفها مقراً للطغيان بل بالعكس كانوا يحترمونها بشدة مثلما يحترمون مكاناً مقدساً. وكان هذا الشعور متوافقاً مع طبيعة الأشياء ومعاداة عند الإغريق والأجانب. وبالفعل حتى يعيش الناس فى مجتمع معا يحتاج الناس إلى الاعتراف بسلطة واحدة (وبما أنهم سياسيون فإتاهم يعيشون تحت أمر عام مشترك^(١٦٩)) وبغير ذلك سيكون من المستحيل أن يستطيع الأفراد الذين يكوّنون مجموع الشعب أن يتصرفوا بطريقة موحدة ويضافروا جهودهم للصالح العام (وهذا بالفعل هدف كل دولة) بل من المستحيل أن

يستمرّوا في تكوين مجتمع ما، ولكن هناك مبدآن للسلطة: (أمران): هناك السلطة (الأمر) المستمدة من الآلهة والسلطة (الأمر) المستمدة من البشر. وكان القدماء يميلون أكثر إلى استشارة النوع الأول واحترامه لذا كنا نرى البشر كلهم حريصين على سؤال الآلهة وإلى التجمع في مجموعات، البعض أمام "دودون" حتى يرون أمر الإله "زيوس" يهبط عليهم من أعلى شجرة البلوط كاشفة الغيب" (١٧٠). والآخرون يقفون أمام "دلف" مثل هذا الأب الذي يتحدث عنه "أوريبيد" بقوله: "يتحرق شوقاً لمعرفة إذا كان ابنه لا يزال على قيد الحياة أم لا" (١٧١) أو مثل هذا الابن نفسه: "الذي أراد أن يعرف الذين جعلوه يرى نور النهار فيطير إلى معبد "فيبوس" (١٧٢) أو أيضاً مثل "مينوس"، ملك كريت، الذي يقول عنه الشاعر: "كان يحكم وكل تسع سنوات، يعترف للإله بحميمية، ويستلهم من دروس "زيوس" الكبير" (١٧٣).

وفي الواقع فإن "مينوس" هذا، إذا صدقنا "أفلاطون" (١٧٤)، كان يصعد كل تسع سنوات إلى كهف "جوبيتور" ليستخلص من فم الإله نفسه التعليمات المقدسة التي ينقلها بعد ذلك للناس، أما "ليكورج" الذي كان كما نعلم منافساً يغار من "مينوس" فقد كان يفعل نفس الشيء وغالبا ما كان يقوم، على ما يبدو، برحلة إلى "دلف" ليتعلم من "بيثية" ما يمكن أن يأمر به أهل "لاسيدومينيا" (أسبرطة). ومهما يكن ما نعتقد نحن فيما يرتبط بالحقيقة التاريخية لهذه الأحداث فإن الناس في ذلك العصر كانوا يقبلونها، ومن منطلق هذا التصديق كانوا يقدسون هؤلاء "ال دراويش" بأسلوب خاص جدا لدرجة أنهم كانوا أحيانا يخلعون عليهم الكرامة الملكية ويعدونه رسلاً ملهمين يأتون إلينا بأوامر الآلهة ليس فقط طوال حياتهم ولكن حتى بعد وفاتهم، كما يشهد بذلك "ثيريزياس" حسب ما نقله لنا "هومير":

كانت له هبة خاصة، له وحده فقط، وهي العقل والحكمة، منحها له "بروسبيرين" واحتفظ بها، حتى وهو ميت، أما الآخرون فليسوا إلا ظلال هاربة^(١٧٥).

لقد كان موسى وأوائل خلفائه من بعده بالنسبة لليهود مثل ما كانت كل هذه الشخصيات بالنسبة للإغريق: "امفيروس"، "تروفونيوس"، "أورفيه"، "موزيه" وكذلك كل هذه الشخصيات التي أطلق عليها أهل "كريت" لقب "تيوس" أي إله مثل: "الموزيس البيتاغورثي" في العصور القديمة، وكذلك من عصرنا هذا الكاهن المستلهم من "بيريبزاس". كما نجد نفس الشيء عند أهل "بوسبوران" شخصية "أشيكار" وعند الهنود "الفلاسفة الهنود" وعند الفرس "المرزيان" (وتقسيماتهم المتعددة)، وعند الآشوريين "الشلدائ" وعند الرومان "الأساقفة التيرينيه". وهكذا كان موسى وأوائل خلفائه عند اليهود، وأقول أوائل خلفائه؛ لأنه حسب ما ذكرنا قبل ذلك، فإن كرامة الكاهن الكبير ومهابتة التي كانت نقية وطيبة في البداية سرعان ما انتقصت وتدهورت^(١٧٦).

وفي هذا النص قدّم موسى على أنه كاهن مصري مصلح يتبع ديانة فلسفية بدون ركائز (تماثيل) وهو يؤسس جالية من الحكماء منعزلين عن العالم المأهول بالناس، وسوف يمارسون، تحت قيادته ثم قيادة الكهنة الكبار من بعده، عبادة إله واحد بدون صور ولا تماثيل، وهو إله سماوى وعالمى يعبدونه في هيكل مفتوح على السماء حيث يأتي إلى هذا المكان كل من يريد أن يحلم بالحصول على علامات من تنبوءات، أما الممارسات المميزة لليهود مثل الختان والممنوعات الغذائية اليهودية فلن تظهر إلا بعد ذلك وهي نتيجة لفساد إضافي ناتج عن المبالغة في التحفظات الدينية وعن الخرافة والوسوسة^(١٧٧). والاتجاه نفسه إلى الفساد الذي يقود من الكهنوت إلى الطغيان وكما يقول لنا "سترابون" فإن الحكم يمكن أن يركز على سلطة إلهية

أو بشرية، وبقدر ما تقترب من المنابع بقدر ما نجد أن السلطة إلهية. ومن هذا المنطلق فإن "سترابون" يلجأ إلى تحليل مقارن للمؤسسات التي تربط بين الحكم والآلهة وهذا التحليل الديني السياسي يوضح لنا تفكير "سترابون". ولدينا أمثلة كثيرة عن مثل هذه المقارنات ولعل أشهرها التحليل الطويل عن الأسرار، الفصل العاشر من كتابه "الجغرافيا" (١٧٨).

أحلام إغريقية رومانية

إن بيان الأمثلة المهمة عن الألوهية أو النبوة والتي سنقدمها في هذا الفصل إنما الهدف منها هو تحديد شخصية موسى وأوائل خلفائه في سلسلة كلاسيكية من الحكماء الملهمين والموظفين المتخصصين في الإجراءات الإلهية وبعضهم وخاصة (ال دراويش) يبدون كأنهم وسائل نقل للسلطة السياسية، وفيما يرتبط بدين موسى فإن "سترابون" ومصدره "بوزيدونيس؟" ينقل لنا أفكاراً إغريقية ترجع إلى زمن الاتصالات الأولى مع مملكة يهوذا. وكما نتذكر فإنه طبقاً لـ "تيوفراست" أو "كلييارك دي سولس" أو "ميجاستان" فإن اليهود كانوا يكونون طبقة من الفلاسفة مغلقة على نفسها، و"تيوفراست" يصر على العبادة في الهواء الطلق ومراقبة النجوم. وهكذا فإن دين موسى يتم تقديمه على أنه يشبه كثيراً دين الفرس، وطبقاً لـ "سترابون" فإن الفرس لا يقيمون تماثيل ولكنهم يقدمون القرابين من أماكن مرتفعة وهم ينظرون إلى السماء كما لو كان الأمر يرتبط بـ "زيوس" وهم يعبدون الشمس أيضاً والتي يسمونها "ميتراس" ويعبدون القمر وكوكب فينوس (أفروديت) وكذلك النار والأرض والرياح والماء (١٧٩). ولنتذكر أيضاً أن إله موسى مثلاً يعرضه لنا "سترابون" قريب جداً من إله الكون كما يقدمه "أرسطو" الشاب (١٨٠).

ولنتذكر أيضًا ما قاله الكاتب القديم "هيكاتيه من أبدار" عن مهمة الكاهن الكبير في جيروزاليم وأنه موصل ورسول "الأوامر الإلهية". وكذلك الحالون أتباع موسى كما يقدمهم "سترابون" يستقبلون هم أيضا صورا من الأحلام (صوتية أو بصرية) بمثابة أوامر إلهية. ولديهم بذلك موهبة لها نماذج كثيرة في إسرائيل القديمة. وهكذا نجد أنه في "كتاب الملوك" يظهر سليمان وهو يمارس الرخم في الهيكل في أعلى مكان في "جابعون" ^(١٨١) ويحكي الأشخاص أنفسهم من الذاكرة الإغريقية الرومانية عن شخصيات من الموروث المصري، وبالنسبة لمصدر شخصية موسى على أنه كاهن مصري كما يقدمه "سترابون"، يجب أن نذكر إلى جانب الموروث الفلسفي الإغريقي بالإضافة إلى الموروث التوراتي وتطوراته، نذكر أيضا تطبيق ممارسات التنبؤات في "سيرابيوم" الإسكندرية وكذلك تلك التي نجدها في سيرابيوم ممفيس الذي لا يقل شهرة: بعض "المعتزلين" الذين يعيشون في أروقة هذا الهيكل هم الحالون المشهورون بأنهم شبه محترفين ^(١٨٢). ونعرف منذ مدة طويلة أرشيف واحد منهم وهو الإغريقي "بطوليمانوس" (المولود في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد) والذي يتحدث طواعية عن أحلامه ^(١٨٣). إن رواية "حلم نيكتانبيو" والتي نقرأ منها منذ وقت طويل بعض الأجزاء باليونانية، بالرغم من أن مصدرها الذي اكتشف من وقت قصير هو نص ديموطي، هذه الرواية تثبت أهمية الأحلام والتجهيز في خيال المصريين من عهد البطالسة ^(١٨٤). وهناك أرشيف آخر باللغة المصرية القديمة فقط وهي صحائف الكاهن "هور" المولود في عام ٢٠٠ ق.م. تقريبًا، والتي تعطينا أيضا معلومات نادرة عن الحياة داخل سيرابيوم ممفيس.

ومثلما فعل المعزولون الإغريق فإن الكاهن "هور" سجل أحلامه ولديه أحيانا رؤى سياسية وتنبؤات^(١٨٥). وكان كثير من الحجاج يتجهون نحو هضبة سيرابيوم ممفيس حيث يلتقون ويستشيرون هؤلاء المعزولين. ولقد عُثِرَ على يافطة لأحد مفسري الأحلام: والكتابة الموجودة على اليافطة لجذب المارة إلى مكانه تقدم الدرويش على أنه من "كريت" وهو مكلف من الإله (يحمل أوامر إلهية)^(١٨٦).

وأهمية التجهيز في سيرابيوم الإسكندرية لا تقل عنها في سيرابيوم ممفيس (سقارة)، ويذكر المؤرخون اللاتينيون أن "قيسبيان" خلال إقامته في مصر، قد حصل على وعد بأنه سيصبح إمبراطورا من خلال نبوءة، نوع من حلم اليقظة رآه في معبد إسكندرية "سرابيس"، وهذه الأسطورة عن تثبيت عبادة "سرابيس" في الإسكندرية تركز هي أيضا على تفسير حلم أمر، رآه بطليموس الأول^(١٨٧).

إن شخصية موسى الفيلسوف الحالم طبقا لـ "سترابون" هي نتيجة بعض الصور الموجودة في الفكر الفلسفي والراسخة في الموروث الإغريقي النقي، وهي صور مأخوذة من خلال الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية في مصر وفي أرض يهوذا، ويبدو هنا واضحا جدا ذلك المثلث اللاهوتي مصر/اليونان/جيزوزاليم والذي استقر منذ بداية عهد البطالسة والذي نجد أقدم شهادة عنه عند المؤرخ "هيكاتييه من أدبار"، ويمكن أن نقول: إن هذا المؤرخ والجغرافي قد جعله تفسيرا شخصيا حيث إنه وضع النظرية اللاهوتية الكونية لموسى (وليس فقط تفسيره للأحلام ووثنيته التوحيدية) في مواجهة ألوهية البشر عند الآلهة المصريين وفي مواجهة نظرية تجسيم الآلهة عند الإغريق أيضا.

إله اليهود: السماء فوق كروم من ذهب

هناك نصوص متعددة، فى قصة خروج اليهود من مصر، عن أساليب إدراك ذلك الإله العالى جدا والواحد الأحد، ونجد فى الفصل الثالث موسى وهو يقود القطيع الصغير الخاص بـ "جنرو"، والد زوجته، من بلد "مدين" فى الشمال الغربى للجزيرة العربية وشرق خليج العقبة إلى أعماق الصحراء، ويصل إلى جبل "اليوحيم" (حورب)، ويظهر له فجأة على هيئة شعلة من النار وسط الغابة الصغيرة، ملاك الإله "إياهفيه" وليس الإله بنفسه :

"وفجأة اشتعلت الغابة الصغيرة ولكن النار لم تأت عليها.. أما "إياهفيه" فقد دار على نفسه ليرى ولكن "الوهيم" (وليس الملاك) ناداه من وسط الغابة الصغيرة قائلاً: "يا موسى، يا موسى وأجاب موسى: "أنا ها هنا". فقال له: "لا تقترب أكثر من ذلك واخلع نعليك من قدميك لأن الأرض التى تقف عليها أرض مقدسة". ثم أضاف: "أنا إله أبيك، إله إبراهيم، وإله إسحاق وإله يعقوب...إني أرسلك إلى فرعون اذهب وأخرج من مصر، شعبى أبناء إسرائيل". فقال موسى لـ "الوهيم": "وحين أصل أمام أبناء إسرائيل سأقول لهم: إن إله آبائكم قد أرسلنى إليكم، سيقولون لى: وما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟" أجاب "الوهيم موسى قائلاً: "أنا هو أنا" (١٨٨).

وهناك واقعة أخرى ترتبط بخروج اليهود من مصر تعطينا توضيحات أكثر عن أسلوب الاتصال فى العلاقة المعقدة بخصوص إنكار تجسيم الآلهة. لقد قال "إياهفيه" لموسى حين طلب هذا الأخير منه أن يريه عظمته:

" لن تستطيع أن ترى وجهى؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعيش بعد أن يراى... هناك مكان قريب منى! قف فوق الصخرة! وحين تمر عظمى س يحدث أننى سأضعك فى جوف الصخرة وسوف أخفيك براحة يدي حتى أمر تماماً من أمامك! ثم سأسحب راحة يدي وسوف ترى ظهري ولكن لن ترى وجهى" (١٨٩).

وكلمة "وجهى" فى "السبعينية" هى صفحة الوجه^(١٩٠) وفى استمرارية مباشرة لهذا التقييد الجزئى يمكن أن نرى فى التصور الإسلامى جسد النبى ولكن ليس وجهه، ويخاطب موسى شعبه فى الجزء الثانى من الكتاب المقدس وذلك قبل أن يصل هذا الشعب إلى أرض الميعاد ويرتبط الأمر هنا بالتحالف بين إسرائيل وإله غيور:

"حافظوا على أنفسكم، حيث إنكم لم تروا أى صورة يوم أن حدثكم "إياهفیه"، عند جبل "حورب"، من وسط النار المشتعلة، خوفا عليكم من أن ينتشر الفساد بينكم وتصنعوا لكم معبودا، صورة لتمثال ضخم، وجهه رجل أو امرأة، أو وجه حيوان ما، من على الأرض، أو وجه طائر له أجنحة يطير فى السماء، أو وجه حية رقطاء تتحف على الأرض، أو وجه سمكة ما تسبح فى المياه تحت الأرض! وخوفا من أن تتجرف وأنت ترفع ناظريك إلى السماء، أو حين ترى الشمس والقمر والنجوم وكل السموات المتعددة، تنقاد وتسجد أمامها وتخدمها فى حين أن إلهك إياهفیه "هو الذى منحها بالتساوى لجميع الشعوب تحت كل السموات"^(١٩١).

ولنعيد قراءة بداية الوصايا العشر:

"أنا إلهك إياهفیه" الذى أخرجك من مصر، من بيت العبيد، لن يكون لك آلهة أخرى أمامي، لن تجعل لك معبودا ولا أى صورة لما هو موجود فى السموات العلا، ولا لما هو موجود على الأرض أو لما هو موجود فى المياه تحت الأرض، لن تسجد أمامها ولن تقوم على خدمتها؛ لأننى أنا إلهك "إياهفیه" وأنا إله غيور، أعاقب الأبناء على خطأ آبائهم، حتى الجيل الثالث والجيل الرابع، من الذى يكرهوننى ولكنى أسامح حتى ألف جيل الذين يحبوننى ويطلبون وصاياى"^(١٩٢).

وفى هذا النص يجب أن نهتم عن قرب بمسألة عدم التعبد للصور والتمائيل أى للآلهة الأخرى بدلا من أن نبحث عن مسألة التوحيد. فى هذا

النص نجد أن "إياهفيه" إله غيور ويطلب من شعبه بإصرار حبا حkra عليه وحده، وفي الوقت نفسه، وبعد تطور تاريخي لا يزال محور الدراسات التوراتية، فهو يرفض الاشتراك فيما نسميه علم الأساطير، فهو ليس له وجه ولا يرتدى قناعاً، وليس له علاقة بأى شخصيات أخرى من مستواه (مثل زملائه القادمين الفينيقيين من "أوجاريت" على سبيل المثال)^(١٩٣). ولا نعرف له عائلة بالمرّة سوى على هيئة أطلال: لا أب ولا أم ولا ابن ولا أخ ولا أخت... إذن ليس له تاريخ حيث يحرص على مصير الذين خلقهم والذين يعترفون به كإله. وهذا دور تصاعدي وتدخلات واسعة الانتشار عن ذلك الإله بدون تاريخ ولكنه إله داخل التاريخ وهو الذى يوجه تاريخ شعبه ويحدد له اتجاهه، وهذا الاتجاه هو الذى حدده السيناريو الذى وضع عام ٥١٥ قبل الميلاد، بمعرفة مؤلف كاهن، وبمواد يقال: إنها تقليدية وفى صيغة "أكليريكية" رممها العلماء فى عصرنا الحديث وأطلقوا عليها اسم "المكتوب الأكليريكي الأساسى"^(١٩٤). وطبقاً للكاتب "جورج ديموزيل" فإن إله إسرائيل هذا يتصرف مثل آلهة الرومان فيما عدا أن هؤلاء متعددون ويوافقون، لضرورات الاحتفالات والآداب، أن تكون لهم وجوه وشجرة عائلة ونسب مستعارة فى الحقيقة من الإغريق.

ويوضح "قلافيوس جوزيف" فى كتابه "الآثار اليهودية" الواقعة التوراتية الخاصة بجبل "حورب" والذى يعدّه أنه جبل سيناء، يقول: إن الرعاة لم يجرؤا على الاقتراب من هذا الجبل؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الإله يسكنه، ويقول بالنسبة للصوت الذى كان يدوى فى الغابة الصغيرة المشتعلة وينادى على موسى بأنه علامة ذات طبيعة تنبؤية^(١٩٥). كما أنه يستخدم فى وصفه بعض الصور التى تجعله سهل الاستيعاب وقريباً من قارئ قصيدة لينيد لـ "فرجيل" حيث نجد أن هضبة الكابيتول قبل أن تصبح مقر هيكل "جوبيتور

أوبيتموس ماكسيموس"، قد وصفت كمكان يكثر فيه الرعد والبرق، وهى علامات تدل على حضور جوبيتور وترعب الرعاة فى منطقة روما البدائية (لاتيوم): "يوجد إله يسكن هذه الغابة، ولكن أى إله هذا؟" (١٩٦). والوصية الأولى من الوصايا العشر، من منظور الموروث الثقافى الإغريقى، تثير نوع من اتهام اليهودية بالوثنية، وكثيراً ما تردد ذلك بالفعل. ولدينا نص من أوائل النصوص المتداولة فى الروايات الإغريقية المصرية عن خروج اليهود من مصر، وهو نص "مانتون" والذى يصر فيه على أن موسى وشعبه قد دمروا هياكل الآلهة المصريين ومصورها. وحتى نفهم ما يعنى هذا التأكيد بالنسبة للقارئ الإغريقى لكتاب "مانتون" فلا يكفى أن نرجع إلى الذاكرة المصرية الخاصة بالغزاة الآسيويين الذين كانوا ينهبون المعابد (وهذه ذاكرة نشطة جداً كما أثبتتها كل من الباحثين "جون يويوت" و"جان أسمان") ولكن من المستحسن أيضاً أن نرجع إلى أساليب الاستدلال على المقدس التى عرفها الإغريق والرومان بها من ناحيتهم وذلك حتى نعرف كيف ساعدتهم هذه المواقف فى تلقى المعلومات اللاهوتية اليهودية الخالصة وقبولها وذلك بعد تفسيرها. وكما رأينا عند الإغريق (١٩٧) كل شىء يدور حول موقفين: من ناحية الوثنية، نتيجة متطرفة لرفض الصور والتماثيل ومن ناحية أخرى الخرافة أو الوسوسة وتعنى حرفياً الخوف من الآلهة أى إيمان مبالغ فيه يمكن أن يعطى أهمية أكثر من اللازم للصور والتماثيل، والعلاقة الطبيعية مع الآلهة هى توازن بين هذين الموقفين.

ولنرجع الآن إلى الإله "إياهفيه" لمحاولة فهم كيفية دخوله فى حقل الضمير الإغريقى، لقد لاحظنا أن هناك "توغاً من الضغط بخصوص تجسيم الآلهة بحد أدنى وحد أقصى فى التوراة" وذلك فى إطار بروز نظام إقصائى ثم توحيدى (١٩٨). كما لاحظنا أن "إياهفيه" لم يتم تقديم صورة له وذلك بداية من

الهيكل الأول (٥٨٦ ق.م.)^(١٩٩) فى جميع الأحوال. ومنذ ذلك التوقيت أيضا أصبح واحدًا أحدًا. فهو عند اليهود القدامى يبدو أحيانًا كأنه الإله الملك الذى قسم أولاد آدم إلى عدة أمم بعدد الأولاد وأنه احتفظ بإسرائيل لنفسه. وهذا ما أطلق عليه "التوحيد المشترك": لكل أمة إله والجميع يخضعون لتنظيم أبوى مسيطر وكأنهم عائلة كبيرة وأبوه هو إله إسرائيل. ونجد فى بعض مقاطع التوراة الإبراهيمية أن الملائكة والشياطين يعملون لخدمة "إياهيه" وحتى إبليس نفسه يخضع للملكية السماوية. ويجب انتظار طويلًا حتى القرن السادس قبل الميلاد حتى يبرز توحيد واضح فى أرض يهوذا بين صفوف الكهنة فى جيروزاليم. ومنذ ذلك الحين بدأ أيضًا ظهور بعض الاتجاهات المشتركة فى المعتقدات والممارسات اليهودية خاصة على شكل الملائكة والشياطين. وملف "إيفنتين" حيث تسكن "لاوه" مع آلهة آخرين، يعرض بطريقة واضحة حالة ما قبل الانعزالية فى الدين اليهودي، واستمرت هذه الحالة فى مصر خلال القرن الخامس قبل الميلاد وذلك قبل تدخل كهنة جيروزاليم من خلال الحكم الفارسى^(٢٠٠). وإله اليهود قد ذكر اسمه فى الآرامية "ياهو" وكذلك فى اللغة الهيروغليفية المصرية وفى اللغة اليونانية "إيوه" منذ عصر البطالسة^(٢٠١). وكثيرًا ما جاء ذكره أيضًا على أوراق البردى السحرية فى العصر الرومانى^(٢٠٢).

إن إله موسى كما قدمه "هيكاتيه" (معاصر لبطليموس الأول) وكما قدمه "سترابون" (معاصر لأوغسطين) مختلف جدًا عن إله التوراة. إنه يبدو كإله سماوى، كونى وطبيعى فى الوقت نفسه، ويتعبد له بدون صور أو تماثيل. وهذه الصفة الأخيرة تتلائم مع المعلومة الواردة فى التوراة قبل المرحلة الانعزالية، ولكن المظهر الكونى مخالف للإله الخالق العلى فى التوراة وفى الكتاب المقدس وفى الزبور.

إن "إياهفیه" الذى أصبح "إیوه" يختلف عن مصادره. لقد فُسر طبقاً لمصنفات خاصة بالفكر الإغريقى ثم الفكر الرومانى، ووضع فى قالب فلسفى أيضاً وفى علم أساطير بعيد عن التوراة، لذلك فإن إله اليهود، من منظور الديانة الرومانية، هو إله "غير ثابت" بالمعنى الفنى أى إنه إله غير عملى، ذو نواه واسعة وغير متخصصة^(٢٠٣). أما "تیت لیف" فى كتاب مفقود من مؤلفه "التاریخ الرومانى" فإنه يقول بخصوص الإله الذى اكتشفه بومبى فى معبد جیروزالیم إنه إله "لا يتعرفه"^(٢٠٤)، وهذا المصطلح اليونانى يتوافق مع المصطلح اللاتینى "غير ثابت" وهذا الأخير معناه أنه إله واسع ليس له حدود وهذا يتوافق مع صفة "الكونية" الذى لا تجسيم ولا صورة له: "لقد رأى بومباى على المكشوف السر الكبير لهذه الأمة الكافرة، السماء فوق كروم ذهبية"^(٢٠٥). والصفة "غير ثابت" نفسها استخدمها الشاعر "لوكان" فى قصيدة "فارسل" حين وضع هذه الكلمات على لسان بومباي: "إن أهل كابادوس يخافون من أعلامى وكذلك أرض يهوذا التى تعبد إلهاً غير ثابت". ويؤكد "جون لیدوس" أن "لوكان" يستخدم هنا مرجعية "تیت لیف"^(٢٠٦) وهكذا كانت اليهودية حتى قبل ظهور المسيحية يستشهد بها فى الجدل المطول عن ألوهية العالم^(٢٠٧) ولقد لخص "أومبرواز دى میلان" هذا الجدل:

"يقول بيتاغورث: إن العالم واحد على حين يقول آخرون: إن هناك عوالم متعددة مثلما كتب "ديموكريت" المشهور جداً فى مجال الفيزياء بسبب أقدميته. أما "أرسطو" فنظريته المعتادة تقول: إن العالم قد يوجد دائماً ويجب أن يواجد باستمرار بينما "أفلاطون" يؤكد أن العالم لم يوجد دائماً ولكنه يوجد باستمرار وبالرغم من ذلك فكثيرون هم الذين يؤكدون فى كتاباتهم أن العالم لم يوجد دائماً وأنه لن يوجد باستمرار... وبين هذه الاختلافات فيما بين الفلاسفة كيف نحصل على الحقيقة؟ بعضهم يقول إن العالم هو فى الواقع الإله لأنه يوجد فيه ذكاء إلهي، كما يعتقدون، أما

بالنسبة للآخرين فإن ذلك فى أجزاء من العالم، وهناك آخرون يقولون العالم وأجزاؤه. ولكن ما شكل هؤلاء الآلهة، وما عددهم، مكانهم، حياتهم، دراستهم هذا ما لن نستطيع معرفته أبداً^(٢٠٨).

أما عند "أفلاطون" فالعالم إله حساس، وفى كتابه "إينوميس" وهو كتاب من مدرسة "أفلاطون" نكتشف أنه يجب أن نتعبد للسماء أى نتعبد للكون. وفى هذا البحث نجد أن الكواكب تمثل الجزء من العالم الأكثر ألوهية لذا يجب الاحتفال بها وكأنها آلهة مرئية^(٢٠٩). ويصف لنا "جون بيبان" بحرارة ما يمكن أن نجده بعد ترميم البحث المفقود الذى ألفه "أرسطو" الشاب بعنوان "عن الفلسفة"^(٢١٠). من إثبات لتقواه، وهو يؤكد أن هذه التقوى لها "طابع عاطفى وتعبدى؛ "لأن العالم ألهم" أرسطو "الشاب فى الوقت نفسه: "خوف له إجلال واحترام وتقوى وقدسية وإعجاب وتعمق نفسى"، وهذا ما يمكن أن نستخلصه أيضاً من مقطع قام "سيشرون" بترجمته وهو عن أسطورة الكهف:

لنفترض أن هناك أناسا سكنوا دائما تحت الأرض، فى بيوت جميلة ومضيئة، تزينها تماثيل ورسومات وملينة بكل هذه النفائس التى تزخر بها بيوت الناس السعداء، وأن هؤلاء الناس الذين لم يخرجوا أبداً إلى سطح الأرض نمت إلى علمهم عن طريق السمع وجود آلهة قوية وذات سلطة. ولنفترض أنه ذات يوم فتحت لهم أبواب الأرض وأنهم استطاعوا الخروج من بيوتهم المدفونة تحت الأرض، وهربوا حتى وصلوا إلى الأماكن التى نسين فيها، عندما يرون فجأة الأرض والبحار والسماء ويدركون مدى امتداد السحاب وقوة الرياح، عندما ينظرون إلى الشمس ويعرفون ليس عظمتها وجمالها فحسب ولكن أيضاً قدرتها على نشر النور نهارا فى أنحاء السماء، ثم عندما يرون الأرض وقد أظلمت فى الليل، عندما يرون السماء وقد انتشرت فيها النجوم والكواكب المتلألأة وتغييرات القمر وهو هلال ثم وهو بدر ثم وهو يختفى، عندما يرون

شروق كل هذه الكواكب وغروبها ويرون مسارها الثابت الذى لا يتغير
مدى الدهر، عندما يرون كل ذلك سوف يعتقدون بكل تأكيد أن الآلهة
موجودة وأنها هي التى خلقت كل هذه التحف الرائعة^(٢١١).

ونجد الأفكار نفسها عند أتباع "زينون"^(٢١٢) الذين يعبدون العالم
وأجزائه فى الوقت نفسه. أما "فيلون" من الإسكندرية وبالرغم من أنه يؤكد
علو الإله ولكنه بكل تأكيد لا ينضم لهذه النظرية عن ألوهية العالم^(٢١٣) ولكنه
ينقل معلومات عنها بكل إخلاص^(٢١٤). وهذا العالم اليهودى الذى يعتد به
المؤلفون المسيحيون باستمرار بدور كبير بوصفه وسيطا بين الفكر الإغريقى
والمسيحية. لقد أصبح العالم معبداً وهذا الموقف نجده أيضاً، مع بعض
التعديلات، فى "الهرمسية" (اعتقاد بأن هرمس هو مبدع هذا العالم)، عند
"بورفير" فى كتاب "حلم سيبليون" و "هورتتسيوس" لـ "سيشرون"^(٢١٥)
ويتساءل "بيبان"^(٢١٦). إذا كان إطلاق كلمة "تماثيل" على الكواكب والتى
أصبحت عادة تقليدية فى المفردات المستعملة يأتى مصدرها من هذا التفكير
حيث تعد الكواكب مثل الوجوه المقدسة فى المعبد الكونى، ويعد الشاب
"أرسطو" من رواد هذا الفكر^(٢١٧). وهكذا قَدَّم إله "جيروزاليم" من خلال
مفكرين مثل "هيكاتيه دابدار" و "قارون" و "تيت ليف" و "سترابون" فى خطاب
من هذا النوع وقد أدى ذلك إلى فقدان عليائه بالرغم من أنه ظل فى هذا
الفكر إله عالى جداً، فهو "إليون" ورفعوه إلى مقام إله سام ولكنه ليس بمفهوم
"الانعزالية" فإن من الآلهة السامية.

ونذكر السر الكبير الذى اكتشفه بومباى فى معبد جيروزاليم: السماء
فوق كروم ذهبية^(٢١٨) ويصف لنا "قلافيوس جوزيف" فى كتابه "حرب اليهود"
البوابة الأولى للمعبد وزخرف المدخل المغطى بالذهب وليس به أبواب مما
يحدد طبيعة المكان غير المعلنة وبدون حدود مع السماء، ومن خلال تلك

البوابة يمكن رؤية المبنى نفسه وبوابته الداخلية المغطاة تماماً بالذهب ويتدلى منها قضبان من الذهب معلقة فيها كروم فى حجم رجل، وأمام الأبواب يوجد ستار "يمثل الكون وبه خريطة كاملة للسماء ولكن بدون رسم صور البروج"،^(٢١٩) ويوضح فلافيوس جوزيف فى كتابه "حرب اليهود" أنه كان يوجد فوق الستائر المثبتة بين أبواب الدخول، تحت الكورنيش، كروم ذهبية تتدلى منها عناقيد تعد تحفة فنية لحجمها وفنها وموادها النادرة^(٢٢٠).

أما "سلز" فإنه يدون ملاحظة مهمة تثير الدهشة وهى تقديس اليهود للسماء والملائكة الموجودة فيها: "ولكنهم لا يهتمون كثيراً بأجزاء السماء الأقوى والجديرة بالاحترام الشديد أى الشمس والقمر والأقمار الأخرى، والنجوم والكواكب: كما لو كان من الممكن أن الكل (العالم) هو الله وأن الأجزاء ليست إلهية"^(٢٢١). وفى مقطع لاحق يرجع "سلز" إلى "هيرودوت" لتأكيد أن اليهود قد استعاروا من الفرس معتقدتهم عن السماء^(٢٢٢). كما لاحظنا أن "تاسيت" أيضاً يعلن أن اليهود لهم إله واحد عال جداً (فى القمة) وخالد ولا توجد أى صورة تمثله، ولا تجسيم فى تمثال على الأخص، ولا يمكن أن نحس به إلا بالروح والفكر، كما يذكر أيضاً الكروم الذهبية الموجودة فى المعبد ويوضح أن ذلك قد أدى إلى خطأ الاعتقاد بأن إله اليهود هو "ديونيزوس"^(٢٢٣).

وفى هذا الإطار لم يكن من الملائم إدخال مصطلح التوحيد وجدير بالذكر أن كلمة التوحيد غير موجودة فى اللغة اليونانية. وبدلاً من التعارض الواضح بين ما نطلق عليه شرك وتوحيد نلاحظ فى عالم الإغريق أن هناك تفاعلاً لعدة مصطلحات عن الجمع ولكنها لا تتلاشى فى بعضها بعضاً: الكفر والخرافة، والعلو والانهاى، الواحد والمتعدد. والسؤال الحقيقى فى المفهوم الإغريقى أو الرومانى، طبقاً لـ"بلوتارك" هو عن إمكانية أو عدم إمكانية

"ترجمة" إله اليهود. إلى أى مدى يمكن إخضاع هذا الإله لعملية الترجمة؟ إن التأكيد بأنه يقاوم الترجمة معناه إبعاده تماماً عن المفهوم المتعارف عن الألوهية وإن الإعلان أن الذين يعبدون مثل هذا الإله قد اعتزلوا مجتمع البشر، وهذا بالضبط ما فعله "تاسيت" فى بحثه عن جيروزاليم. وما نعرف عن موقف الانعزال عن النوع البشرى "أبنتروبييا" أو كراهية الأجنبى، "الميزوزينيا"، كانت محور الانتقادات التقليدية ضد شعب موسى منذ عهد الإغريق، وتبدو هذه الانتقادات وكأنها أعرض للوثنية وللرفض والنفور وفى نفس الوقت الاتهام بالكفر.

وبالرغم من ذلك فتجدر الإشارة هنا إلى أن إله جيروزاليم لا يتعارض تماماً مع الترجمة فقد اعترف به مرادفاً لـ "أورانوس" (سماء بومباي) وأحياناً أخرى لـ "ديونوزوس" (٢٢٤) أو لـ "ساتورن" (كرونوس) (٢٢٥) أو لـ "زيوس" (٢٢٦) أو لـ "أدونيس" (٢٢٧) أو لـ "أوزوريس" (٢٢٨) وهذا التفكير الفلسفى للتأقلم الثقافى والاندماج صاحبه فى الوقت نفسه على العكس تطور فى العداء لليهودية. ونجد تعبيراً عن هذا العداء فى شهادة مذهلة مستخرجة من قصيدة شعر لشاعر قديم وتعد شهادة ذات قيمة من ومنظور الذاكرة التاريخية وهى للشاعر "ماكروب" الذى كتب قصيدة فى بداية القرن الخامس، نذكر منها هذا البيت الشعرى لمدح "أورفيه":

"أن زيوس واحد، وهاديس واحد، وهيليوس واحد وديونوزوس واحد" (٢٢٩).

وترجع أهمية هذا الشعر، حسب تأكيد "ماكروب"، إلى نبوءة "كلاروس" الذى أعلنها بعد إضافة اسم "إيوه":

"وفى الواقع لقد تم سؤال "أبولون دى كلاروس" لمعرفة ما هو ذلك الإله المسمى "إيوه" فأجاب: يجب عليك بعد أن تنهى للأسرار أن تحافظ على سريتها ولكن إذا كان ذكائك محدودا وتفكيرك ضعيفا فيجب أن تعرف أن أكبر الآلهة هو "إيوه": فى الشتاء "هاديس" وما أن يأتى الربيع "زيوس" وفى الصيف "هيلوس" أما فى الخريف فهو "لاكوس" الحنون" (٢٢٠).

ويؤكد "ماكروب" أن مرجعيته فيما ذكره هو "كورنيليوس لابيوس" وهو عالم من القرن الثانى أو الثالث الميلادى ومؤلف بحث "عن نبوءة أبولون دى كلاروس" (٢٣١) ولكن إدخال الإله "إيوه" فى إطار مديح الإله "أورفيك" يرجع إلى أقدم من ذلك، لقد رأينا حين نقل المدعو "غوستان" وصية "أورفيه" وهو يرجع إلى العهد الإغريقى لمديح الإله الواحد، قد ذكر المديح نفسه لـ "أورفيه" كتعليق:

"من جديد وفى مجال آخر يقول "أورفيه" أيضاً:

"أن زيوس واحد، وهليس واحد، وهيليوس واحد و"ليونوزوس" واحد."

إله واحد فى كل شئ، لماذا أحدثك عنهم وكأنهم منفصلون ومغايرون. (٢٣٢).

سارابيس وإيزيس

لقد بدأ التطور فى الفكر الفلسفى عن إله جيروزاليم فى سياق تنقيفى، وفى التوقيت نفسه انتشر أيضا فكر آخر متعمق عن "سارابيس" إله الإسكندرية.

إن "سارابيس" في نظر الرومان مثل "أوزوريس"، زوج إيزيس. وإيزيس وسارابيس هما بكل تأكيد آلهة الإسكندرية وأهلها، ويمثلان آلهة لها طابع عالمي، وفي الوقت نفسه يتم تعبد على المستوى الفردي والشخصي. وأحياناً يكون أتباعها مثلما يفعل أتباع "إسوه" طبقاً للنصوص السحرية ونصوص الشعوذة، عقيدة طبيعية على غرار "ماكس ميلر"، ونذكر هنا، أن في مفهوم "ماكس ميلر" وهو مفهوم ديني أكثر منه علمي، تاريخ الفكرة عن الله يرجع إلى الزمن البعيد، إلى ذلك "الوحي البدائي" الآتي من خالق الكون نفسه والذي وضع في الإنسان نوعاً من "الحدس" عن الإلهي. وطبقاً لـ "ماكس ميلر" فهذا الحدس ليس توحيدياً ولا مشركاً ويمكن يعبر عنه بأساليب متعددة بمختلف اللغات وبمختلف أنواع التعبد والتقوى. ولقد اخترع "ماكس ميلر" مصطلح "التوحيدية" لتعريف هذا النوع من التعبد الذي كان يعتقد أنه أكثر بدائية وهو مصطلح بين الشرك (الإيمان بتعدد الآلهة) والتوحيد (الإيمان بآله واحد).

أما التوحيدية، طبقاً لـ "ماكس ميلر" فهي الإيمان بآله واحد، وهو في الوقت نفسه الإله الذي نصلى له أو نقدم له القرбан والذي يمثل وحده، في وقت هذه الممارسة، كل الألوهية. ولقد اخترع "ماكس ميلر" هذا المفهوم بعد الدروس التي تلقاها عن "شيلنج" وبعد قراءته للأناشيد "ريج فيدا"، ومصطلح التوحيدية هذا بعد تنقيته من الأسطورة التي نبع منها، يعد مفيداً لفهم تطور المعتقدات الدينية الإغريقية. وهو يتوافق بالفعل مع ممارسة دينية فعلية معقدة ولكن تعقيدها لا يدخل في المصطلح التقليدي للتوفيقية^(٢٣٢).

وكما نعرف فإن سارابيس هو في الوقت نفسه "أوزوريس" و"إيسيس" و"هاديس" (بلوتون) و"اسيلبيوس" و"زيوس": إله حاكم فهو يقوم بمهام بعض الآلهة الأخرى الحاكمة وينظم حياة الأحياء والأموات. كما أنه أيضاً إله شاف

قريب من البشر، يظهر لهم فى أحلامهم ويجلب لهم المساندة والخلاص وفى الوقت نفسه يرعبهم بسلطته المخيفة، ويذكر "ماكروب" أن الملك "تيكوكريون" (الذى حكم ما بين ٣٣٢/٣٣١ و ٣١٠ وكان حليفا مقربا من بطليموس الأول)، قدم صلاة للإله "سارابيس"، وسأله عن مركزه فيما بين الآلهة^(٢٣٤). وجاءته الإجابة الإلهية بصيغة المتحدث المفرد. وقد نقلت بالحروف الإغريقية وتدخل فى إطار وسياق تعبدى مرتبط بالأحلام:

"أنا من سأعلمك: رأسى هى مرسوم السماوات، بطنى هى البحر، أرجلى هى الأرض، أذنائى فى الأثير، وعيونى ذات البريق الممتد بعيدا هى نور الشمس الساطع"^(٢٣٥).

إن ادعاء "سارابيس" بأنه يمثل الكون بجميع أجزائه تتوافق مع مطالبات إيزيس الكونية كما جاءت فى خطاب الآلهة عند "أبيليه" وفى مجموعة قصائد المديح الموجهة إليها. ومن المؤكد أن الإلهة فى عهد البطالسة تتحول إلى حاكمة عالمية يتم وصفها علنا بأنها واحدة، وخاصة فى "لاتوبوليس" كما جاء فى أنشودة شهيرة من ورق بردى إغريقى من "أوكسيرفك"، يعيد صيغة مصرية^(٢٣٦). واستخدام صيغة المتحدث المفرد فى رد "سارابيس" على "تيكوكريون" تتوافق مع أسلوب متبع فى هذه الأدبيات. ولكن على عكس الآلهة فإن "سارابيس" لا يذكر اسمه بل يستخدم صيغة "أنا من سأعلمك" فى مقابل الصيغة المشهورة "أنا إيزيس" المذكورة فى مقدمة أنشودة السلطات وأساليب ظهور الآلهة.

"وسارابيس" هنا يفعل مثلما فعل إله موسى عندما قال له: "أنا هو أنا" (الخروج، ٥، ١٤) فلا ينطق اسمه ولكنه يصبح على الفور الإله السامى والذى كان الإغريق من العهد الإمبراطورى يطلقون عليه "إله عال جدا"^(٢٣٧) مثلما يفعل اليهود، وأحيانا أخرى "إله واحد" وهى صيغة مؤكدة ومعترف بها

فى كثير من النقوشات^(٢٣٨)، والإمبراطور "جوليان" يستخدم الصيغة نفسها فى خطاب من خطابه: "زيوس" واحد، و"هاديس" واحد، و"هيلوس" واحد وهو "سارابيس"^(٢٣٩).

من مصر إلى يهوذا: سياق للعرض

وسواء أكان المنظور معاديًا عند "مانتون" أم على العكس تفريزيًا نوعا ما عند "سترابون" الذى جعل دين موسى الحكيم مقابلا لخرافات اليهود فى عهده، فإن ممارسات اليهود التقليدية ستظل، من المنظور الإغريقى، تغييرًا مقصودًا للعادات المهجورة، أى العادات المصرية. وهذا التغيير مختلف جدا عما كان يمارسه المصريون أنفسهم، تلقائيًا وبكل براءة منذ الأزل، بالنسبة للإغريق، والذين يفعلون كل شىء بالمقلوب، حسب تعبير "هيرودوت" ولكن منذ الأزل وبدون نموذج يخالفونه وبدون وعى".

وسوف نجد تحويل هذه الممارسة المقصودة للبديل إلى نظرية عند "تاسيت" الذى تخيل موسى فى "الحكايات" (الجزء الخامس، ٤،٥) وهو يقنن الشعائر الجديدة مع كل ما يمثله ذلك فى نظر أى شخص رومانى من فضيحة ومخالفة لشعائر بقية الناس، ويقول: إن كل ما هو مقدس قد أصبح دنيويًا عند سكان جيروزاليم وعلى العكس الدنيوى أصبح مقدسًا، وكذلك الحلال أصبح حراما والحرام أصبح حلالاً، ويضيف "تاسيت" لقد لصق رسم حمار فى المكان الأكثر انعزالاً فى هيكل جيروزاليم، وهذه الملاحظة الأخيرة عن حيوان صعب يتعارض مع ما ذكره كل من "هيكاتيه" و"سترابون" اللذين يصران على عدم التصوير فى الدين اليهودى، أما "تاسيت" فإنه يرجعنا إلى موروث ثقافى مختلف نقله بين أشياء أخرى وعلى شكل مختلف "بوسيدنيوس"^(٢٤٠)، وبينما يعرض علينا "تاسيت" تعبدا للحمار نجد أن "بوسيدنيوس" يصف لنا

تمثال رجل ذى لحية طويلة جالس على ظهر حمار وبمسك فى يده كتاب:
وهو موسى.

ونلاحظ فى نص بوسيدنيوس أن "أنتيوشوس إبيفان" يقدم خنزيرة قرباناً ويسكب دمها على الهيكل المكشوف السقف وفوق تمثال البطل المؤسس (موسى) وذلك قبل أن يستخرج منها اللحم والدهون ويدهن بها الكتب المقدسة (التوراة)، وهذه الكتب مليئة بالقواعد والقوانين التى توحى لليهود بکراهية الأجنبى. كما أن "أنتيوشوس إبيفان" يجبر الكاهن الكبير واليهود الآخرين على الأكل من لحم الضحية. وكما وصفها هذا الكاتب الإغريقى فإن هذا التزييف الفظيع لشعيرة تقديم القرابين لا تدخل فى إطار الموروث الثقافى اليهودى الخاص بمرسوم إلغاء التهويد الذى أصدره "أنتيوشوس الرابع" وبتقديم قرابين غير يهودية على الهيكل فى جيروزاليم فحسب ولكن أيضاً يدل على "قضاة الأسى والحزن"^(٢٤١) كما يمكن أيضاً أن يبدو هذا الوصف نوعاً من التغيير السردى أو استمراراً للتيار الفكرى الثقافى ضد اليهود الذى انتشر فى الإسكندرية والذى شهد به "مانتون" كما ذكرنا من قبل، والذى يقول: إن موسى كان يجبر الكهنة المصريين على تقديم الحيوانات المقدسة لديهم كقرابين ثم يجبرهم على طهيها فى المعابد التى تحولت إلى مكان للشواء والطهى. وهذا النص لـ "بوسيدنيوس" هو أقدم وثيقة غير يهودية تذكر النهى اليهودى بعدم أكل لحم الخنزير، وكان الإغريق قبل ذلك يعتقدون أن بإمكانهم تطبيق هذا النهى فى مصر.

أما عند "تاسيت" فنجد أن نهاية الكتاب الرابع من "الحكايات" مخصص لأسطورة "سارابيس" ونقرأ فيه الحكاية المشهورة عن الحلم الذى رآه بطليموس حيث طلب منه أن يذهب للبحث عن إله الإسكندرية، وتمثاله، فى

منطقة "بان أوجزين". وفى بداية الكتاب الخامس يذكر تاسيت أصل الشعب اليهودى وقيام موسى بإنشاء جيروزاليم^(٢٤٢). وهذا التقارب فى الاستطراد المخصص لكل من "سارابيس" وجيروزاليم ليس محض صدفة؛ لأن أسلوب السرد وطريقة الكتابة فى هذين النصين، وهما على هيئة بين قوسين لمجموعة أحداث مستمرة، تدل على الرجوع إلى مصدر واحد فى الغالب. ويذكر لنا "تاسيت" فى نصه كيف دخل "فسباسيان" الإسكندرية فى معبد "سارابيس" وكيف أن الإله تنبأ له بالإمبراطورية فى عام ٦٩ ميلادية. وهذه هى مناسبة المرحلة الأولى عن أصل إله الإسكندرية. وفى العام التالى يستعد "توتيس" لحصار جيروزاليم؛ وهذه هى المناسبة للمرحلة الثانية. وكما نعرف فإن مصر ويهوذا متقاربتان جدا فى ذاكرة القدماء حتى إنهم كانوا يخلطون بينهما. والتساؤل عن المصدر أو المرجعية التى رجع إليها "تاسيت" فى نصه هو التساؤل نفسه عن المرجعية والمصدر عن حكاية "سارابيس". كما أن التطابق الشديد بين نص "تاسيت" عن أصل "سارابيس" وبين المقاطع التى ذكرها "بلوتارك"، بعد عشرين سنة تقريباً، بالرغم من بعض الاختلاف، عن الموضوع نفسه يجعلنا نعتقد أن الاثنين رجعا إلى النموذج الأدبى نفسه. ويجب ألا ندرج هذا النموذج فى إطار الأدب اللاتينى؛ لأنه كما نعتقد قد أعطى أهمية كبيرة للمظاهر الرائعة للحكاية، وطبقاً لما أكدته "تاسيت" بأن هذا الأصل لم يتطرق إليه أحد من "عمداء الأدب". ويذكر هذا المؤرخ بوضوح، بالنسبة لحكايته عن "سارابيس" (ويجب أن نفهم أن الحال كذلك بالنسبة للحكاية عن جيروزاليم) أنه يرجع إلى موروث ثقافى نقله "الكهنة المصريون" حسب تعبيره؛ وهذا يجعلنا نعتقد أن النموذج الذى استلهم منه كان مكتوباً باللغة اليونانية مرتكزاً على ذاكرة كهنوتية مصرية. والبعض اعتقد بالطبع أنه

"مانتون" نفسه^(٢٤٣) والبعض الآخر فكر في "ليزيماك"^(٢٤٤) أو "أبيون" اللذين استلهما منه أيضا. وفي الغالب يرتبط الأمر بمصدر مصرى إغريقى^(٢٤٥).

والاستطراد عن أصل "جبروزاليم" ودين اليهود عند "تاسيت" لا يقع فقط ضمن الاستمرارية التاريخية للحكاية الخاصة بـ "سارابيس" لأن النصين مرتبطان بأسباب أخرى رئيسة: أولا كل من النصين يذكر ليس أصل شعب ومدينة فحسب ولكن أيضا نشأة أو الظهور الأول لإله خاص جدا وفى الحالتين يتم التأكيد على أنه جاء من بعيد: من "سينوب" على البحر الأسود فى حالة "سارابيس" ومن مصر، فى الحالة الثانية وذلك بعد أن صيغ على عكس آلهة المصريين صدر بمعرفه موسى.

الأسطورة والتاريخ

ومن المنظور الإغريقى والرومانى فإن إله اليهود يبدو بالفعل كربا يمتلك "جبروزاليم" وهو مماثل لـ "سارابيس" و"إيزيس"، آلهة الإسكندرية. والنصان اللذان يذكرهما "تاسيت" عن الإسكندرية ثم عن "جبروزاليم" قد صيغا فى إطار حكاية مشتركة حيث يلتقى ويتواجه الإغريق من الإسكندرية الذين يعبدون "سارابيس" و"إيزيس" واليهود من الإسكندرية الذين يعبدون إلها "عاليا جدا" يروونه "إلها واحدا ساميا". ويجب ألا ننظر إلى خطاب تاسيت "عن أصل اليهود وإلههم ومدينتهم، من خلفية لاهوتية فحسب ولكن يجب أن نقرأه فى ضوء علاقته بالخطاب المتعلق بـ "سارابيس". وفى الواقع فإن الإسكندرية كانت مسرحا عدة مرات لثورات شعبية يتطاحن فيها الشعب الإغريقى وأهل الإسكندرية ضد الشعب اليهودى والعكس، ولقد أرسلت عدة وفود دبلوماسية فى عهد "كاليجولا" ثم فى عهد "كلود" إلى روما لمناقشة حقوق يهود الإسكندرية وبعد صدور مرسوم "كلود" سادت هدنة ضعيفة حتى

عام ٦٦ ولكن فى عهد نيرون اندلعت أحداث الإسكندرية التى أدت إلى حرب يهوذا وتدمير معبد جيروزاليم، ثم بعد ذلك فى عهد "تراجان"، وبعد مدة قصيرة من صدور كتاب "تاسيت" الحكايات" ثارت الجالية اليهودية من جديد فى الإسكندرية (فيما بين عام ١١٥ و ١١٦) فقضى عليها نهائيا.

وتعد وثيقة "وقائع الشهداء الملحدين فى الإسكندرية" وهو نص محفوظ على أوراق البردى مذكور فيه رواية دعائية غير موثوق فيها عن تلك الأحداث، ولكنه مستند مهم من الناحية الفكرية، لقد ذكر فيه أن وفد الإسكندريين الذين جاءوا إلى روما لمقابلة "تراجان" قد أحضروا معهم تمثالا نصفيا للإله (سارابيس بالطبع) على حين أحضر وفد اليهود رمزا آخر (قى الغالب أوراق من التوراة): "لقد أبحروا إذن تاركين مدينتهم وأحضر كل وفد معه آلهتهم"^(٦٤) وهذا المشهد غير الحقيقى الذى تنقله وثيقة "وقائع الشهداء الملحدين فى الإسكندرية" من المفروض أنه حدث فى الفترة التى ألف فيها "تاسيت" كتابه "الحكايات" فيما بين عام ٩٨ (بداية حرب "تراجان" وعام ١١٣ (رحيل الإمبراطور للحرب ضد "البارت")، وسنذكر هنا مثالا عن الحساسية التى انماز بها "تاسيت" فى كتابته عندما ذكر أنه فى عهد "تيتبار" صدر قرار من مجلس الشيوخ الرومانى للحد من الخزعبلات والخرافات المصرية واليهودية "وأمر بترحيل ٤٠٠٠ من الشباب المتحررين من العبودية" والملوثين بهذه الأخطاء وكلهم فى سن حمل السلاح، إلى سردينيا حتى يحاربوا المجرمين المحليين: "وإذا قضوا نجبهم بسبب عدم نقاء الطقس فإن الخسارة لن تكون مؤسفا عليها، بحسب تعبير مؤلف "الوقائع" (الجزء الثانى، ٨٥).

كما يوجد في كتاب "تاسيت" عدة عناصر محتملة تذكرنا بهذا الالتقاء بين مصر وجيروزاليم، مثل: إقامة "قسباسيان" في الإسكندرية فهي مرتبطة تاريخيا بحملة "تيتوس" ضد مملكة يهوذا، وكذلك واقعة تنظيم الحملة الدعائية لصالح "قسباسيان"، والترحيب الشديد الذي لاقاه من أهل الإسكندرية (وعلى وجه الاحتمال المعجزات التي حدثنا عنها "تاسيت" بشيء من السخرية^(٢٤٧)) كل ذلك دُبِّرَ بمعرفة حاكم مصر، "تيبيريوس يوليوس إسكندر" وهو رجل من سلالة أسرة يهودية مهمة من الإسكندرية^(٢٤٨)، ولقد رافق "تيبيريوس يوليوس إسكندر" الرومان في حربهم ضد مملكة يهوذا كما شارك مع "تيتوس" في حصار جيروزاليم، وهذا ما جعله شخصية يمكن مقارنتها بـ "قلافيوس جوزيف". وخطاب "تاسيت" عن جيروزاليم يرتبط بمرجعية الأحداث الجارية في ذلك الوقت وببعض النماذج التاريخية والأدبية مثل نموذج "بوزيدنيوس" وهو يروى دخول "أنتيوش الرابع إبيفان" في معبد جيروزاليم أو رواية دخول بمباي في نفس المعبد عام ٦٣ قبل الميلاد حسب شهادة "ديودور"، كما نلاحظ عند "تاسيت" أيضا أن مناسبة الخطاب عن أصل المدينة وسكانها هو عبارة عن تقرير عن الاستيلاء على جيروزاليم، ولكن تجب ملاحظة الفرق بين النماذج والمصادر.

إن المصادر عند "تاسيت"، ومرة أخرى مثلما الحال بالنسبة لـ "سارابيس" هي مصادر مستوحاة من الإسكندرية وبكل وضوح هي مصادر مصرية، مثلما سنرى ذلك في النص الذي يذكره شخصيًا، وهذا التقليد يرجع إلى "شيريمون"^(٢٤٩) مروراً بـ "أبيون" و"ليزيماك" وحتى عهد بطليموس الأول والثاني.

الروايات عن جيروزاليم وآليات المقارنة عند (تاسيت)

وطبقاً لبداية الكتاب الخامس من "الحكايات" للمؤلف "تاسيت"، فقد شيدَ "تينوس" ابن فسباسيان "معسكره بالقرب من جيروزاليم": "مادمنا نحن قريبين من تاريخ اليوم الأخير لمدينة شهيرة فمن الحكمة أن نعرض مصادرها وأصلها" (الجزء الخامس، ١). ويذكر "تاسيت" سبب صيغ مختلفة عن هذه المصادر: خمس صيغ قصيرة وتلميحية (الجزء ٢٥، ٢) وصيغة طويلة (الجزء ٥، ٣ و ٤) وهي الصيغة التي يتناقلها معظم المؤلفين. وتعدد الصيغ هذه يدلنا على أنه منذ عهد "تاسيت" كان الجدل قد أصبح طويلاً وتقليدياً، وهو يرجع إلى بداية عصر البطالسة، ويعد "هيكاتيه دابدار"، كما رأينا من قبل، والذي كان نشطاً في الربع الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد، هو أول شاهد على ذلك. وتعد المقدمة التي كتبها "تاسيت" لهذه الصيغة والتي استطردها فيها وطورها وذكر فيها الصيغ الخمسة، خلاصة حقيقية للأساطير الإغريقية والرومانية عن أصل جيروزاليم ومنابعها، كما أنها تعد نوعاً من التمرين المبدئي لرسم الإطار الأيدلوجي الذي يمكننا من التعريف بالآخر ووضعه في مكان معتاد نسبياً، وكان الأمر يرتبط بتوصيل ذاكرة تأتي من بعيد إلى الرومان، وهذا البعيد لا يتوافق مباشرة برواية التوراة عن خروج موسى باليهود من مصر ولكن يرجع إلى صيغ صُيغت بصيغة إغريقية، يهودية وغير يهودية في الوقت نفسه، ولكنها بعيدة جداً عما ترويه التوراة.

المصدر الكريتي

'هنا يبدو أن كل شيء بدأ بما يطلق عليه علماء اللغة "الأصل الشعبي للكلمات"، أي اللعب بالكلمات بهدف تعليمي، ويرتبط الأمر بالفعل باختراع علمي، وإن كان شبه جنوني، نبت في رأس عالم آثار نابي.

إن سكان مملكة يهوذا هم فى الأساس سكان "إيدا"، جبل كريت، وأصل الاشتقاق هنا يرتبط بأصل الأسباب، وهؤلاء "الإيدانيون" أصبحوا يهودا بعد طردهم من جزيرة كريت، ولجؤهم إلى الأراضى المجاورة فى ليبيا، وهذا معناه أن هناك بعض السكان قد خرجوا من كريت واستقروا فى أعالي القارة الإفريقية، فما معنى ذلك؟ إنها هجرة جماعية إذن؛ والسبب كما جاء فى التوراة موجود هنا ولكن هذه الهجرة الجماعية أو الخروج الجماعى ليس من مصر، وما هو اتجاه هذا الخروج الجماعى؟ نحو منطقة قريبة من مصر، موجودة خارج حدود مصر، فى الغالب أرض يهوذا أو ربما فى منطقة متوسطة فى رحلة الهجرة، ربما إثيوبيا، ستؤدى بعد ذلك إلى أرض يهوذا^(٢٤٠)، وهذا المصدر الكريتي يرجع إلى عصر "ساتورن" (زحل)، أى "كرونوس" أبو "زيوس"، ملك العصر الذهبى. وبعد أن أسقط زيوس (جوبيتور) "كرونوس" (ساتورن أو زحل) من على العرش نفى هذا الأخير. وطبقا للرواية الأكثر انتشاراً فى الإغريق، وهى من "مبحث أصل الآلهة ونسبهم"، فقد أودع "ساتورن" (زحل) فى سجن "تارتار" عند جذور الأرض، أما طبقا للرواية المنتشرة فى روما، فقد نفى باتجاه الغرب، أى إلى الجزر البريطانية حيث يرقد وهو محاط بالشياطين،^(٢٤١) أو باتجاه "اللاتيوم" حيث يحكم لفترة من الزمن بوصفه ملكا من أوائل الملوك قبل الإمبراطورية فى روما وحتى قبل "إينا"، وفى الواقع فإن "ساتورن" (زحل) هو الملك الثانى فى "لاتيوم" بعد أن خلف "جانوس"، وطبقا للإغريقى "دنيس داليكرناس"، الذى قدم إلى روما فى الوقت الذى وضع فيه "أوغسطين" نهاية للحرب الأهلية، الذى أعلن أن أبحاثه قد قادتة إلى ملاحظة أن موقع روما قد عهد به إلى "ساتورن" (زحل) قبل أن يأتى "هرقل" إلى إيطاليا. والدليل على ذلك وجود معبد قديم جدا وكذلك هيكل لـ "ساتورن" (زحل) فى أسفل الكابيتول عندما نصعد إليه

ابتداء من "الفوروم": "كان هذا الموقع مخصصاً لـ "كرونوس" ويطلق عليه السكان اسم: ساتورن" (زحل) أما باقى شبه الجزيرة المسماة حالياً إيطاليا فقد كانت واقعة تحت حماية هذا الإله، وكان الأهالى يسمونه "ساتورني"، ونجد ذلك مذكوراً فى بعض نبوءات العرافات وبعض النبوءات الأخرى التى أطلقها بعض الآلهة... وتوجد عدة معابد فى أنحاء البلاد مخصصة لهذا الإله... وهناك عدة مدن تحمل هذا الاسم نفسه الذى كان يطلق فى الماضى على شبه الجزيرة هذه... وهذا الإله يحمل نفس اسم كثير من المواقع الموجودة فى المنطقة، وخاصة النتوءات الشامخة والمباني المرتفعة" (٢٥٢).

ونذكر هنا أنه بعد أن أصبحت إفريقيا رومانية أصبح "ساتورن" (زحل) هو التفسير الرومانى لإله فينيقى "بعل" المرافق لـ "تانيت" وهو الإله الحاكم فى قرطاجة والذى تستمر عبادته، حتى بعد التدمير الرسمى للمدينة عام ١٤٦ قبل الميلاد، وذلك حتى القرن الثالث للإمبراطورية. ويبدو هذا الإله ملتجئاً وقسماته هادئة ويرتدى معطفاً واسعاً (٢٥٣) وهذا التفسير الرومانى للإله الفينيقي ساعد فى سهولة تحديد إله اليهود فى شخصية الإله "ساتورن" — كرونوس". ساتورن (زحل) هو ابن ملك فى العصر الذهبى، والمحطب (٢٥٤) الذى يميزه لم يعد المنجل، سلاح الحرب الذابح الخاص بـ "كرونوس" ولكنه تحول إلى الآلة الزراعية للحصاد، كما جاء ذلك عند "فيرجيل" فى كتابه الثانى "جورجيك": سلام عليك أينما الأرض أم المحاصيل، أرض "ساتورن" (زحل)، يا جدة الرجال" (٢٥٥) وفى عهد "ساتورن" (زحل) لم تكن هناك إراقة دماء فلا توجد حروب ولا تقديم قرابين: "قبل "جوبيتور"، وذلك قبل أن يقيم الرجل الكافر وليمة من جريمة قتل الأبقار الصغيرة، كان "ساتورن" (زحل) يضمن عيشة ذهبية على هذه الأرض، فلم يكن هناك محاربون غلاظ يتقاتلون ويذبحون الآخرين على صدى الأجراس ولم يكن أحد يضرب بالمطرقة الثقيلة فوق

الرحى ليصنع السيوف البراقة^(٢٥٦). وفي قصيدته الريفية الرابعة يعلن "فيرجيل" عودة هذا العصر الذهبي، عصر ساتورن^(٢٥٧) (زحل) بقوله: "ها قد عادت أيضا العذراء (العدالة التي أصبحت نجمة مزينة)، ها قد عاد حكم "ساتورن" (زحل)^(٢٥٧) "إن تفسير إله اليهود بأنه "ساتورن" (زحل) يكفي بوضوح للتدليل على أننا أمام صيغة خالية من العداوة بوضوح، واستنادا إلى أصل مشتقات الكلمات وأصل كلمة "الإيدانيون"، فإن الرواية الأولى التي ذكرها "تاسيت" تجعل اليهود شعبا ينحدر من العصر الذهبي، ولكن لا يمكننا أن ننكر أن ذلك قد يتضمن أيضا بعض العناصر السلبية فيما يرتبط بالوصف أو بالتخيل الذي يمكن أن نعطيه أو يراد به تمثيل إله جيروزاليم وعن الممارسات الدينية اليهودية، وربما يكون وراء مشهد الحصاد السلمي هناك يوجد أيضا رسم لهذا العصر الذهبي الذي يمثل الحاكم الشاب "ساتورن" (زحل)، وكأنه ملتهم للأطفال. وبخصوص الأسس الكلاسيكية لاحتمال وجود تناقض في هذه المسألة سأكتفى هنا بأن أنصح القارئ بالرجوع إلى الملاحظات القيمة للكاتب "بيير فيدال ناكي" حول تناقضات العصر الذهبي^(٢٥٨).

ومن الأجدر ألا نقول من أهمية ما يبدو أنه مؤكد وواضح: أن هذه الرواية تعلق، بالتعبير الشعائري، بالتفسير بأن "ساتورن" (زحل) هو إله محفل السبت، وهي تعود بنا إلى الهدف من وراء استعارة الرومان لبعض العادات والممارسات اليهودية. وهذا التفسير بتعبيرات محفل السبت يشرحها لنا "تاسيت" بأسلوب أكثر وضوحا في الصيغة التي اعتمدها هو شخصيا: الراحة في اليوم السابع وهو يشرحه أولا في مقطع يرتبط بقصة خروج موسى باليهود من مصر ومرة ثانية بخصوص "الإيدانيين" و"ساتورن" (زحل):

تطبيقاً لرواية الآخرين (يمكن أن يكون مشيراً إلى المؤلفين الآخرين الذين يروون الحكاية الأولى) الذين يريدون تمجيد "ساتورن" (زحل)، فإنهم إما أن يكونوا قد تلقوا مبادئ دينهم من هؤلاء "الإيدانيين" وهم طبقاً للموروث الثقافي، قد نفوا في الوقت نفسه الذى نفى فيه "ساتورن" (زحل) ومن ثم هم الذين أسسوا أمتهم، وإما لأن فيما بين الأجرام السبعة التى تحدد حياة البشر، الجرم الذى يدور فلكه فى أعلى مكان والذى يبدو أن له تأثيراً غالباً هو كما يقال نجم "ساتورن" (زحل). وبالإضافة إلى ذلك فإن جميع الأجسام السماوية والأجرام فى مسارها ودورانها تتبع الرقم سبعة^(٢٥٩).

والإشارة هنا إلى الكواكب السبعة وإلى الأسبوع الفلكى ويوم "ساتورن" (زحل) هو اليوم السابع، وهذا الربط بين كريت وأرض يهوذا جعل كثيراً من المؤرخين أو كتاب ما قبل التاريخ يتخيلون أن هذه الرواية عن خروج موسى باليهود توصلنا إلى ذكرى أصل "الفلسطينيين"، وهم شعب البحر القادمين من بحر إيجه الذين استقروا فى فلسطين فى عام ١٢٥٠ تقريباً قبل الميلاد. وقد أشار الكاتب تيودور ريناش^١ إلى ذلك التفسير من قبل، ويرتبط الأمر هنا بذكرى غير واضحة والقول بأن اليهود هم الفلسطينيون. وبكل تأكيد فإن ذلك يمكن التفكير فيه فى حالة واحدة إذا كان الأصل الاشتقاقى الشعبى لكلمة "الإيدانيون/اليهود" هو أيضاً من أصل يهودى. وإذا استندنا إلى هذا الأثر وهذه الذكرى فإننا فى هذه الرواية أمام خطاب يهدف إلى ربط الموروث الثقافى اليهودى بالعلم المشترك لرعايا الإمبراطورية الرومانية، وهذا ممكن ولكن لا يمكن إثباته.

فى عصر إيزيس شهدت مصر زيادة سكانية كبيرة مما ساق مصر إلى التخلّص تمامًا من كثير من المهاجرين الذين رُحِّلوا إلى أراضٍ مجاورة تحت قيادة كل من "هيروزوليموس" و"جودا" (يهوذا)، وبما أن هذا الحدث قد حَدَّ زمنه بتعبير "فى عصر إيزيس" وبالتحديد بقيادة كل من "هيروزوليموس" و"جودا" (يهوذا)، فإن هذه العناصر تقودنا إلى الرواية الخاصة بأصل جيروزاليم والقريبة من رواية "بلوتارك" التى ذكرها عن أسطورة إيزيس وأوزوريس، وتاريخ زمن الحدث بتعبير "فى عصر إيزيس" يجعل هذه الرواية، فى سياق رواية "بلوتارك" تدور خلال الحملة الحضارية لأوزوريس أو بعد وفاته^(٢٦٠).

ولاسترجاع الخطوط العريضة لهذه الأسطورة ذات الطابع المؤمن ببشرية الآلهة نرجع إلى قراءة "بلوتارك" الذى يذكر أن الحكم الحضارى لأوزوريس قد وضع حداً لأسلوب الحياة الحيوانى الذى كان مطبقاً فى الأصل، وقد قام أوزوريس بحملة مماثلة للحملة التى قادت "ديونيزوس" إلى الهند فنشر الحضارة خارج مصر بينما تولت إيزيس الوصاية على العرش بدون مشاكل. أما "تيفون" شقيق أوزوريس الشرير فقد لزم الهدوء والصمت ولكنه دبر مؤامرة بمجرد عودة أوزوريس: "لقد أخذ سرّاً مقاسات جسم أوزوريس وصنع له صندوقاً منقوشاً" وأحضر الصندوق إلى قاعة الاحتفال ووعد بمنح الصندوق هدية لمن يتمدد فيه ويجده مطابقاً لمقاساته، وأخذ الجميع يجربون الصندوق وعندما جاء دور أوزوريس وتمدد فى الصندوق هجم عليه أعوان "تيفون" (٧٢ من المتآمرين) وأغلقوا عليه الصندوق ودقوا المسامير على غطاء الصندوق ثم وضعوا عليه أختاماً من الرصاص المنصهر وألقوا به فى النيل وتقاذفته المياه حتى البحر، تحزن إيزيس

وترتدى السواد حدادا عليه وتهيم على وجهها فتلتقى بأطفال صغار يخبرونها بأنهم رأوا الصندوق يسبح فى المياه، وأن الأمواج قذفت به على الشاطئ فى منطقة "بيلوس" حيث استقر تحت شجرة مورقة، وسرعان ما ينبثق من الشجرة فسيلة ضخمة تلتف حول الصندوق. وتخفيه عن الأنظار، وكأنما دخل الصندوق فى جذع الشجرة، ويقطع ملك "بيلوس" جذع الشجرة هذه ويجعله عموداً يرتكز عليه سقف قصره. ومثلما هام "ديميتر" على وجهه بحثاً عن ابنته المخفية فى الأسطورة الإغريقية هامت إيزيس على وجهها بحثاً عن زوجها فوصلت أمام باب قصر "بيلوس" مثلما وصل "ديميتر" أمام أبواب "إيزيس". وتستقبل فى القصر مثلما حدث مع "ديميتر" وتصبح مربية لأصغر أبناء الملك، ولكنها لا تنجح فى جعله خالداً بسبب تدخل بشرى غير مرغوب فيه، وأخيراً تنجح فى استعادة صندوق أوزوريس الذى يصبح تابوتاً، وتضع التابوت فى مركب وتبحر بعيداً حتى تصل إلى منطقة "بوتو" فى دلتا النيل حيث تجد ابنها "حورس" تخفى التابوت وتغير شكله.

ولكن "تيفون" الذى اعتاد الصيد ليلاً فى ضوء القمر يعثر على الصندوق، فيقطع جثمان أوزوريس إلى أربعة عشر جزءاً ويفرقها ويوزعها. تنجح إيزيس فى العثور على جميع الأجزاء فيما عدا العضو الذكورى الذى ابتلعه الفطر وبعض الأسماك المتوحشة، التى أصبحت منذ تلك اللحظة من الأسماك المكروهة، وتقوم إيزيس بخدعة لاستبدال العضو الذكورى، وبعد ذلك يصعد أوزوريس للقاء ابنه "حورس" ويدربه استعداداً للمعركة، يحارب "حورس" عمه "تيفون" ويهزمه ويدفع به مكبلاً بالأغلال إلى إيزيس ولكنها تتحداه وتمنحه حريته، يغضب "حورس" غضباً شديداً ويخلع التاج من فوق رأس إيزيس، وربما رأسها. بأكمله، ولكن "هيرمس" يجعل لها رأس بقرة بدلاً من رأسها، وتكثّر معارك أخرى ضد "تيفون" ويهزم فى كل مرة ولكن

الرواية لا تقول: إنه قُضى عليه، وفيما بعد يؤكد "بلوتارك" فى روايته أن الحمار هو الحيوان الذى يرمز إلى "تيفون" فى مصر ثم يذكر لنا صيغة أخرى من الأسطورة مفادها أن "تيفون" بعد أن هزمه "حورس" يهرب على ظهر حمار ويستمر هروبه سبعة أيام وما إن يجد نفسه فى أمان حتى ينبج ولدين هما "هيروزوليموس" و"إيودايوس". ويعلق "بلوتارك" على هذه الأسماء فيقول: إنها تثبت أن هذه الرواية قد أدخلت فى الأسطورة الحكايات التراثية التى تناقلتها الكتب عن مملكة يهوذا^(٢٦١)، وفى الواقع نحن هنا أمام رواية تقدم لنا تأسيس جيروزاليم، عاصمة مملكة يهوذا، وكأنها من عمل "تيفون" (ست)، وهو الشخص الذى يمتطى الحمار، أما هروب "تيفون" الذى استمر سبعة أيام فيعطينا رمز "محفل السبت"، وهذه الرواية التى تدمج موسى فى "تيفون"، إنما هى بكل تأكيد دعاية ضد اليهودية وهى صدى لإشاعات قديمة تناولناها سابقاً، تدعى أن هناك تمثلاً على هيئة حمار موجود فى معبد جيروزاليم^(٢٦٢).

وطبقاً لهذه الرواية التى تجعل من "هيروزوليموس" و"إيودايوس"، فى عهد إيزيس، هما اللذان قادا "تيفون" إلى تأسيس جيروزاليم، فإن الرواية الثانية التى ذكرها "تاسيت" تبدو لنا رواية معادية جداً ومن الواضح أنها تستلهم مرجعيتها من مصدر غير مؤكد مصرى إغريقى، وعلى حين يبدو الحمار عند "بلوتارك" هو مطية "تيفون"، نجد أن هذا الحيوان عند "تاسيت" لم يذكر مقترناً بـ "هيروزوليموس" و"إيودايوس" ولكن يمكن أن نفترض وجوده فى أفق الرواية مادام أن "تاسيت" قد ذكر فى الرواية الأخرى التى يرجحها، أن الحمير هى التى قادت اليهود فى الصحراء نحو نبع ماء. وبما أن هذا الحيوان، الحمار، هو حيوان "ست" العدو الأمتل، فإن المؤرخ يقدم لنا

بوضوح هذه العادة اليهودية لتقديس الحمار وكأنها تقليد غبى وساخر للعادة المصرية الخاصة بتقديس الحيوانات^(٢٦٣)، كما أن تحديد زمن هذه الأسطورة بأنها "فى عصر إيزيس" لا يرجعنا إلى أسطورة أوزوريس التى ذكرها "بلوتارك" وإلى تطوراتها فى اتجاه جيروزاليم فحسب ولكن يذكرنا أيضا مباشرة برواية من الموروث الأدبى المصرى الخاص بالتنبؤات. ولقد سبق ورأينا أن اليهود فى الأراضى المصرية فى "اونياس" قد وصفوا بأنهم "الذين طردوهم فى الماضى بعد غضب إيزيس عليهم" وذلك فى نص عن نهاية العالم، وهو صيغة من نبوءة محفوظة على أوراق البردى من القرن الثانى أو الثالث ميلادية على حين النص الأصيل يرجع إلى القرن الثانى قبل الميلاد^(٢٦٤)، نعود إلى رواية "تاسيت" وهى تدور فى إطار فكرى رومانى بحث وإذا وضعنا جانباً شخصيات "إيزيس" و"هيروزوليموس" و"يهوذا" وأخذنا فى الحسبان فقط قصة القافلة التى تنقل مجموعة من السكان الزائدين عن الحاجة لتخرجهم من البلاد التى يقودها شقيقان وربما أمامهما حيوان، كل هذا يعطينا الانطباع بأننا أمام حدث عادى جداً، وأنه يختص بالضمير التاريخى المتعلق بتأسيس مدينة روما، ألسنا هنا أمام نوع من الربيع المقدس؟ الأمر يرتبط هنا بسيناريو خيالى أكثر منه واقعى، والشهادة التاريخية الوحيدة هى هذا النذر المقدس الذى يرجع إلى عام ١٩٥ قبل الميلاد: وهذا النذر المقدس (كان الهدف منه فرض حصار على الأعداء) قد حدث خلال الحروب بين القرطاجيين والغاليين عام ٢١٧، ولم يتحقق بالرغم من كل الاحتياطات الشعائرية المتعددة التى تهدف إلى تلافى حدوث أى أخطاء مقدماً^(٢٦٥) وكان من المفروض تقديم قربانين للإله "جوبيتور" وتخصيص كل إنتاج الربيع من الحيوانات له خاصة الخنازير الصغيرة والخراف الوليدة والماعز والعجول وذبحها جميعا بوصفها قربانا. وطبقاً

للشرح الذى أورده "جورج ديموزيل" فإن هذه الشعيرة الرومانية التى تقدم مرة واحدة (ولم تتجج) تبدو وكأنها عادة مبسطة لممارسة إيطالية قديمة (حقيقية أو أسطورية؟) لاحتلال الأرض من قريب لقريب:

وفى الظروف الصعبة تتخذ مجموعة من الناس قرارًا دينيًا بإقصاء وإخراج من أراضيها مواليد الجيل الجديد بمجرد بلوغها، وفى الموعد المحدد، يأخذ الإله "مارس" الأطفال المنبوذين، الذين كانوا حتى الآن مجرد فريق ثم بعد ذلك يجتمعون ويكونون مجتمعًا جديدًا من المستقرين بعد أن يضموا إليهم مجموعات أخرى من المحتلين للأراضي. وكثيرا ما كانت الحيوانات المخصصة للإله تقود هؤلاء المنبوذين ويطلقون عليها أسماءهم: الذئب "هيريس" الذى قاد مجموعة الـ "هيريس"، والحيوان "بيك" الذى قاد مجموعة الـ "بيسانت"... وهناك روايتان متنافستان عن أصل نشأة روما، تركز الأولى على نذر مقدس والثانية تقول: إن هؤلاء المنبوذين القادمين من "ريأت" (مدينة "السابين" وهى اليوم اسمها "رأتى") قد طردوا السكان الأصليين "الليجور" و"السيكول" من المكان الذى أصبح فيما بعد "السبتيمونتوم"، وكلنا نعرف الرواية التى أصبحت متوافقة عليها والتى ترجع نشأة روما إلى أبناء الإله "مارس"، وهم أطفال الذئبة التى ترضعهم، بعد أن غادروا "ألبي" (٢٦٦).

والمثال الواضح على تلك الشعيرة نجده عند "سترابون" وهو لا يرتبط بالرومان ولكن بسكان "السبتيمونتوم".

"خلال حرب طويلة ضد "العنبريين" (سكان الجبال القريبة من موقع روما)، نذر "السابينون" نذرا دينيا، مثلما كان يفعل أهل الإغريق أحيانا، بأن يقدموا كل مواليد هذا العام قرابين للآلهة، وبما أنهم اتصروا فى الحرب فقد قدموا جزءا من الإنتاج قرابين واستبقوا الجزء الثانى، ولكن سرعان ما انتشرت المجاعة ونصحهم شخص ما بأنه يجب عليهم

التضحية بالأطفال أيضاً قد تفذوا ذلك، ونذروا للإله "مارس" مواليد تلك السنة وما إن بلغ هؤلاء الاطفال سن الرشد حتى أرسلوهم لإشياء مستعمرة جديدة، خرج هؤلاء يقودهم ثور حتى وصلوا إلى بلد "الأوسك". رقد الثور على الأرض فقاموا بطرد السكان الأصليين واستقروا مكانهم. وبناء على تعليمات الدراويش ذبحوا الثور الذي قادهم قربانا للإله "مارس" (٢٦٧).

كما نجد عند عالم النحو اللاتيني "قيستوس" هذا النص أيضاً:

"ترجع تسمية "المامرتان" إلى الأسباب التالية: بعد أن انتشر وباء الطاعون في منطقة "السامنيوم" استدعى أمير هذه الأمة، "ستتيوس متيوس"، اتمجلس الوطني لمواطنيه وأخبرهم أنه رأى الإله "أبولون" في المنام وأن الإله طلب منهم إذا أرادوا الخلاص من الوباء أن يتبرعوا بربيع مقدس؛ أي: أن يذبحوا قربانين كل ما يولد في الربيع التالي، وهذا ما نفذوا وكتب لهم الخلاص. ولكن بعد عشرين سنة انتشر وباء الطاعون كالمرّة السابقة فاستشير "أبولون" مرة أخرى فأجابهم أن نذرهم في المرة السابقة لم يتم الوفاء به كما يجب؛ لأنهم لم يذبحوا الرجال قربانين ولكن إذا طردوهم من البلاد على الأقل فسوف يكتب لهم الخلاص، وصدرت الأوامر للرجال بالرحيل وترك البلاد فغادروها إلى غابة "سيلا" والتي تسمى اليوم "توريكانا" (نسبة إلى الثور)، وبما أن "الماسانيين" كانوا في حرب جديدة فقد انضم إليهم هؤلاء الرجال تلقائياً لنجدتهم ونجحوا في تحرير سكان المنطقة، وقد كوفئ "الماسانيون" على خدمتهم هذه بأن دعواهم للعيش معهم في دولتهم وأن يتقاسموا الأراضي معهم، وهكذا تكون شعب جديد وأطلق عليه اسم "المامرتين"، وترجع هذه التسمية إلى الإله "مامر" الذي فاز في القرعة من بين الآلهة الاثني عشر. ومعنى كلمة "مامر" في لغتهم هو "مارس"، ومؤلف هذه الحكاية هو "الفيوس" وهي في الكتاب الأول من "حرب قرطاجية" (٢٦٨).

وإذا أعطينا لأنفسنا فرصة للرجوع إلى الوراء لأخذ سعة من الوقت
تمكننا من الملاحظة الهيكلية فلن نستطيع فإن نفكر فى أن بعض وقائع
خروج موسى باليهود من مصر مثلما جاءت فى التوراة تأخذ فى أذان أى
إنسان رومانى صدى لحكاية الربيع المقدس (النذر المقدس) مع بعض
التعديلات.

ولنقرأ نص التوراة الخاص بخروج موسى باليهود من مصر:

"وما إن يقوم "ياهفيه" بإدخالك فى بلد كنعان، تنفيذاً لما وعدك به أنت
وأبائك، ومنحك إياه، فعليك أن تعطيه كل ما يخرج من أى رحم (كل
مولود)، وكل مواليد الحيوانات التى تمتلكها إذا كانت ذكورا فهى له.
كذلك كل مولود جديد للحمار عليك بشرائه مقابل حمل صغير وإن لم
تستطع شراءه فقتله، وكل مولود جديد لأحد من أبنائك تشتريه. وإذا
سألك ابنك فى الغد: ما هذا الذى تفعله؟ تقول له: إن ذلك بسبب قوة يد
"ياهفيه" الذى أخرجنا من مصر من بيت العبيد؛ ونظرا لأن فرعون وضع
أماننا الصعاب لمنعنا من الخروج فإن "ياهفيه" قتل كل مولود جديد فى
مصر، من أول مولود بشرى إلى أول مولود حيوانى، لذلك أنا أقدم قربانا
لـ"يافيه" كل من يخرج من الرحم من بين الذكور وأشتري كل مولود
جديد لأبنائى"^(٢١١).

ويبدو أننا فى هذه الرواية المليئة بالإيحاءات والتى يقدمها لنا "تاسيت"
عن خروج موسى باليهود من مصر أمام نتيجة التقاء أو اتفاق بين الرمز
الرومانى للربيع المقدس والرمز المصرى الإغريقى لطرد المذنبين
ومرضى الجذام، وهذا الطرد مقترن أيضا بأسطورة إيزيس فى الواقعة التى
يتدخل فيها الشقيقان "هيروزوليموس" و"يهوذا، ونرى من خلال كل ذلك

صورة العدو "ست" في الأسطورة المصرية إيزيس وأوزوريس، والعدو "تيفون" عند بلوتارك.

المصدر الإثيوبي

والرواية الثالثة التي نقلها "تاسيت" تعد أقل عدوانية بكثير، وطبقا لهذه الرواية فإن اليهود ينحدرون من الإثيوبيين، وأنهم اضطروا إلى الرحيل من مكانهم في عهد الملك "سيفيه"، وهذه الرواية التي تقول: إن جيروزاليم قد أنشأها الإثيوبيون الذين اضطروا (تحت ضغط من الخوف أو من الحقد) إلى مغادرة إثيوبيا في عهد الملك "سيفيه"، ليس لها مقابل في مصادرنا^(٢٧٠). ولكنها تدخل بدون صعوبة في نطاق أسطوري كلاسيكي جدا موجود من قبل، فالملك "سيفيه" ابن "بيلوس"، ملك مصر (وهو ابن ليبيا وبوسيدون)، حكم بالفعل إثيوبيا طبقاً للموروث الثقافي القديم، وزوجة الملك "سيفيه" هي الملكة "كاسيوبيه" وهي ابنة ملك صور "أجينور" وهو الأخ التوأم لـ"بيلوس"، إذا لم تكن زوجة "إيبافوس" أو "فينيكس"^(٢٧١)، ونجد أنفسنا أمام شجرة عائلة متشعبة جغرافيا تضم في إطار العالم الإغريقي في القرن الخامس قبل الميلاد، إفريقيا وفيها مصر وإثيوبيا، والشرق الأوسط بما فيه فينيقيا وسوريا وفلسطين، والأمر يرتبط هنا ببناء هيكل أيولوجي يشبه، على المستوى الإفريقي، ما هو مذكور في التوراة عن سلالة نوح.

زيوس وأيوه

إيبافوس ومفيس

ليبيا وبوسيديون

بيلوس وأنشينو (ابنة النيل) أجينور

إيجيتوس — دانيوس — سيفيه كاسيوبيه

أندروماد

ويمكن أن نتساءل عن العلاقة بين كل ذلك وسكان مملكة يهوذا، لا شيء للوهلة الأولى، ولكن بعد ذلك ستدخل مملكة يهوذا في هذا الإطار الأسطوري الجغرافي وذلك تحت تأثير "علم الاشتقاق الشعبي" (وهو علمي في الواقع) من نوع "ايوداوى" و"يداو" نفسه، واللعب بالكلمات هنا بين كلمتى "ايوبيه" وهى الكلمة اليونانية لـ"يافا". أرْجَعَتْ كلمة "ايوبيه" سواء إلى "كاسيوبيه" (زوجة سيفيه) أم إلى "أتيوبيه" (إثيوبيا). وهناك مصدر قديم يروى كيف حدث الربط بين "ايوبيه" و"كاسيوبيه" (زوجة سيفيه)^(٢٧٢) والمعادلة هى إذن: أتيوبيه = كاسيوبيه = إيوبيه. وطبقا للرواية المشهورة فى العصر الكلاسيكى نذكر أن كاسيوبيه (زوجة سيفيه)، ملكة أثيوبيا قد تحدث "النرويد" فى مسابقة للجمال وأثبتت بزهو أنها الأجمل.

ولكن "بوسيديون" انضم إليهم فى غضبتهم فأرسل عليهم فيضانا ووحشا كاسرا (كيتوس)^(٢٧٣) وأعلن الوحي الإلهي للإله آمون أنه يجب تقديم "أندروماد" كقربان لهذا الوحش إذا أرادوا ألا يجتاح البلد بأكمله ولكن "بارسيه" ظهر وأنقذ "أندروماد"^(٢٧٤) وهذه الأحداث تدور أحيانا فى إثيوبيا وأحيانا فى مصر أو فى ليبيا وأخيرا فى فينيقيا وفى هذه الحالة الأخيرة تدور فى يافا (ايوبيه)، وينقل لنا "بيلين" القديم فى إطار رواية عن الحيتان، أن "الهيكل العظمى للوحش الذى كانت "أندروماد" ستقدم له قربانا، حسبما يقال،

قد أحضر من مدينة يافا في مملكة يهوذا عُرضَ في روما، ضمن تحف غريبة أخرى، بمعرفة القاضي "م. سكوررس"، أي في عام ٥٨ قبل الميلاد، وكان طول عظامه يبلغ أربعين قدماً وطول ضلوعه العليا، مثل: ضلوع أفيال الهند، أما سمك العمود الفقري فكان قدم ونصف^(٢٧٥).

أما "قلافيوس جوزيف" فإنه يصف لنا يافا (جوبيه) في كتابه "حرب اليهود": لم يكن لـ "جوبيه" ميناء طبيعي ولكنها تطل على شاطئ منحدر يمتد في خط مستقيم ثم ينعرج على هيئة هلال في الحافيتين اللتين تتحدان في نتوءات وعرة ومرتفعة جداً نحو البحر وطبقاً للأسطورة لا تزال آثار الأغلال التي كبلت "أندروماد" محفورة هناك وتدل على أقدمية الأسطورة. والرياح الشمالية تعصف بالشاطئ وتَقذف الأمواج عاليًا والتي تَحطم فوق الصخور وتصبح أخطر من البحر العميق^(٢٧٦). أما الكاتب "بوسانياس" فإنه وهو يصف حمام سباحة مخصص للإلهة "أرتميس" ومياهه متغيرة الألوان، يتذكر فجأة أجمل مياه رآها في حياته وهي مياه "تيرموفيل"، وتأخذ الذكريات بتناسخ الأفكار، ويتذكر ليس المياه الزرقاء ولكن المياه الحمراء أو الأشد حمرة وهي مياه يافا "إيوبيه" في أرض اليهود، ويقول: إن هذه المياه قريبة جدًا من البحر، ويحكي أن "بارسيه" استحمى في هذا النبع بعد أن قتل الوحش "كيتوس" ليزيل آثار دم هذا الوحش^(٢٧٧).

وفي مقالة نادرة جدًا عن "تاسيت ونشأة الشعب اليهودي"^(٢٧٨) كتب "إيزيدور ليفي" يقول: إن منطقة يافا كانت تعد منذ عهد طويل مستعمرة إثيوبية، وطبقاً لهذا الكاتب فإن الشعب اليهودي كان مرتبطاً بهذه الرواية المتعلقة بداية النشاط الفلسطيني عندما تحولت منطقة النبع الأحمر التي حكى عنها "بوسانياس" فأصبحت "أرض اليهود"؟. ولكن ميناء "إيوبيه" سقط مؤقتاً في أيدي "الهاسمونيين" عام ١٤٣ قبل الميلاد ولم يصبح تابعاً للدولة اليهودية إلا في عهد "هيرود". وهذه الرواية الثالثة لـ "تاسيت" تعد حديثة

نسبياً ولكنها تركز على مجموعة من الخلفيات تجعلها ذات معنى: خلفية أن الإثيوبيين كانوا يمارسون الختان كما نجد ذلك عند "هيردوت"؛ التوافق الملحوظ بين موسى والإثيوبيين فيما يرتبط بالتقاليد اليهودية كما نجده عند "أرتابان" و "فلافْيوس جوزيف" وكذلك في أساطير الكهنة اليهود الذين جعلوا موسى ملك الإثيوبيين. وبالإضافة إلى كل ذلك الذاكرة الإغريقية الأساسية كما نجدها في كتابات "هوميروس" و "هيرودوت" عن الإثيوبيين: السكن الشمس، الجمال، العدل، طول العمر (وعند هيرودوت "الإثيوبيون" هم "المكروبيو")، وهم يميزون بلد المصدر "هذا المكان حيث يجتمع البشر والآلهة ويحتفلون معاً بالأعياد" كما يذكر "جان بيير فارنون" في الصفحات بعنوان "الأكل في بلد الشمس" ^(٢٧٩) ونذكر في النهاية الكتاب الثالث من "الحكايات" لـ "هيرودوت" حيث نرى قَمْبِيزاً وهو يرسل فرقة من "الإشتيوباج" للتجسس على مائدة الشمس المشهورة "ترابيزة هليو" والتي يقال إنها موجودة عند الإثيوبيين. وفي الواقع نجد أن الإثيوبيين يأكلون اللحم ولكنه لحم تنتجه الأرض تلقائياً مثلما كانت تفعل في العصر الذهبي بإنتاج الشعير أو الكروم ^(٢٨٠) وهذه الرواية عن المصدر الإثيوبى لليهود مثلها مثل المصدر الكريتي، ترجعنا إلى تصور للعصر الذهبي، وبكل تأكيد فإن "تاسيت" وجدها في نص متأثر بالتفكير اليهودي الذي يسعى إلى ربط الموروث الثقافي عن موسى بالمعرفة الإغريقية.

المصدر الأشوري

طبقاً لهذا المصدر فإن سكان مملكة يهوذا هم المهاجرون الآشوريون (تعبير مماثل للسوريين) والذين استولوا على جزء من مصر ثم بعد ذلك استقروا في أراضي اليهود وفي المناطق القريبة من سوريا. وسيناريو هذه الرواية يتوافق تقريباً مع ما ذكره "فلافْيوس جوزيف" نقلاً عن "مانتون"

بخصوص الهكسوس وأنهم شعب من الرعاة قادمًا من الشرق الأوسط استقر في "أفارس" قبل أن يطردوا منها واتجهوا إلى منطقة "جيروزاليم". ولكن ذكر سوريا هنا يجعل من الرواية نموذجًا أكثر دقة، ونعتقد أننا نجد هذا النموذج في رواية مماثلة نقلها "تروج بمبايه"، الذي يروى حكاية أخرى حدثت في عهد "أوغستين" وتجعل من سوريا المكان الأصلي الذي خرجت منه حملة "أنثيوس" السابع ضد مملكة يهوذا عام ١٣٤ قبل الميلاد^(٢٨١). وهنا أيضًا نجد مرة أخرى أن المناسبة التي يذكر فيها "تاسيت" نشأة جيروزاليم تركز على سابقة نموذجية.

المصدر عن (هومير)

وهذا المصدر مميز لأنه يرجع إلى "هومير" وهو مصدر يرتكز أيضًا على علم الاشتقاق: "هيروزوليم" (جيروزاليم) تشتق اسمها من "السوليم" وهذا تفسير يهودي. و"السوليم" (الذين يتطابقون هنا مع سكان "جيروزاليم" أو الهيروزوليميين) هم شعب "ليسيا" المذكور في الإلياذة عند الحديث عن "بيلوروفون": "وبعد القضاء على الغول قاد "بيلوروفون" المعركة ضد "السوليم" ولقد قال بعد ذلك: إن هذه كانت أصعب معركة خاضها في حياته، ثم قاد بعد ذلك معركته الثالثة ضد "الأمازون"^(٢٨٢) وهذه الرواية ذات المصدر الراقى هي رواية يهودية نقلها لنا "قلافيوس جوزيف" والذي يضيف على ملف "هومير" هذا، مقطعًا مؤثرًا من الديوان الملحمي للشاعر "كوريلوس دي ساموس" من القرن الخامس:

"ويذكرنا "كوريلوس دي ساموس" وهو من أقدم الشعراء، بشعبنا ويقول:

إنه اشترك في حملة "تركزاس"، ملك الفرس ضد اليومان. وبعد أن ذكر

كل الشعوب، أخيرًا يذكر شعبنا بهذه الأبيات:

وسار من ورائهم أناس مدهشون للرؤية

وينطقون على شفاههم لغة فينيقية
وهم يقطنون فوق جبال سوليميان بجوار بحيرة واسعة
ورأسهم مرفوعة ويمتطون خيول حليقة دائريا
ويرتدون رأسا جلديا لحصان مجقف بالدخان
وأعتقد أنه يتحدث عنا كما هو واضح للجميع طالما أن جبال سوليميان
موجودة في بلدنا وكذلك بحيرة "أسفاليث" وهي أكبر بحيرة بين بحيرات
سوريا. (١٨٣).

وبعد هذه الرواية الخامسة عن نشأة جيروزاليم، وهي إيحائية أيضا،
يعود بنا "تاسيت" إلى أسطورة المدنسين بعد أن طورها وأطالها، وهي
الأسطورة التي ذكرناها في بداية هذا الفصل من كتابنا والتي اتضح لنا أنها
رواية جديدة عن المصدر المصرى المعادى جدا وهي قريبة من الرواية التي
نقلها "ليزيماك"، وهو كاتب من القرن الثانى قبل الميلاد ذكره "قلافيوس
جوزيف"

أسطورة المدنسين

رواية (ليزيماك)

هل يرجع أصل اليهود إلى مجموعة من مرضى الجذام، أجسامهم
ملينة بالأكلان وبأمراض أخرى" والذين لجأوا إلى هياكل المعابد حيث كانوا
يتسولون بحثا عن طعام لهم وذلك فى عهد الملك "بوكوريس"؟ إن الكاتب
"ليزيماك" يؤكد ذلك^(٢٨٤)، ونجد هنا إعادة، مع بعض التعديلات، للرواية
المصرية التي تجعل من المرض عائقا يمنع التقديس. وطبقا لـ "مانتون" فإن
وجود المرضى والعجزة على أرض مصر كانت حائلا حرم الفرعون
"أمينوفيس" من "رؤية الآلهة"، ولكن "ليزيماك" يضع مرضى الجذام،
ووجودهم فى حد ذاته تنذير لمصر، داخل هياكل المعابد، وبعد قرنين من

الزمان يقدم لنا "تاسيت" رواية أكثر عدوانية، حيث تحاشى رمز الطهارة الشعائرية للأراضى وللمعابد المصرية، واكتفى بالإصرار على طابع التدنيس الخارق للمقدسات الذى اتسم به الأشخاص المنفيون الذين أسسوا جيروزاليم.

وعلى حين نجد عند "مانتون" أن وجود مرضى الجذام والمدنسين على الأرض المصرية كان سببا فى منع الاتصال والرؤية المباشرة بين الملك والآلهة، نجد عند "ليزيماك" أن تدنيس هياكل المعابد ليس له هذا التأثير ولكنه يؤدى إلى بوار الأرض وهى طريقة أخرى لقول الشيء نفسه. وعندما يستشير الملك "بوكوريس" وسيط الوحي للآلهة آمون يجيبه هذا الأخير بأن عليه أن "يطهر المعابد من الأشخاص المدنسين الكفار وإرسالهم إلى الصحراء، أما مرضى الجذام والجرباء فيجب إغراقهم؛ لأن الشمس تخجل من رؤيتهم على قيد الحياة، وحين نطهر المعابد ستعود الأرض خصبة." ومن ثم غطى مرضى الجذام والجرباء بصفائح من الرصاص وألقى بهم فى البحر. أما الأشخاص المدنسين فقد طردوا إلى الصحراء "وما أن اجتمعوا بعد ذلك حتى أخذوا يتفاوضون بشأن مصيرهم: وما إن أقبل الليل حتى أشعلوا النار وأخذوا يحرسون أنفسهم وفى الليلة التالية قرروا الصيام حتى يتقربوا إلى الآلهة ويثيروا شفقتهم حتى يضمنوا خلاصهم".

وسوف يكون لموقف هؤلاء المساكين هذا وهو طبيعى جدا وفيه تقوى وخشوع (بالرغم من تسميتهم المدنسين الكفار) تحولا مفاجئا وعنيفا، وفى الحقيقة، فى صباح اليوم التالى ظهر لهم شخص اسمه موسى ونصحهم بأن يسيروا فى طريق واحدة حتى يصلوا إلى الأراضى السكتية، ولقد نصحهم ألا يكونوا كرماء مع أى إنسان وأعطاهم نصائح بذينة ونصحهم بتحطيم كل الهياكل ومعابد الآلهة التى يقابلونها^(٢٨٥).

وبعد أن حولهم موسى إلى مرتدين تجمع هؤلاء الكفار وتبعوا بعناد الطريق نفسها حتى وصلوا إلى أرض أهلة بالسكان، فما كان منهم إلا أن أطاحوا بهياكل الآلهة وهدموا المعابد وأساءوا معاملة السكان وشيدوا في هذا البلد واسمه يهوذا مدينة هي "مدينة نهب المعابد" (هيروسيلا)^(٢٨٦) والتي أصبحت فيما بعد جيروزاليم (هيروسوليم)^(٢٨٧).

رواية (تاسيت)

وبالرغم من أن "تاسيت" لا يستلهم روايته بطريقة مباشرة من "ليزيماك" فإن مصادر قريبة جدًا من مصادر هذا الأخير هي التي يستخرج منها بعض العناصر بخصوص نشأة جيروزاليم ويرتكز عليها لتأليف روايته عن هذه القضية ويقول: إنها رواية معظم المؤلفين (أو عمداء الكتابة)^(٢٨٨). وطبقا لهذه الرواية فقد انتشر في عهد الملك "يوكوريس" في مصر وباء جلدى يدنس الأجساد، وأطلق على هذا المرض اسم "تابس" وهي مادة مشتقة من الفعل "تابير" ومعناها "يسبح - يصبح سائلاً - يتحلل"، وهو ترجمة للفعل اليونانى "فيتيزيس" أى تلف أو هزال. وهذا المصطلح يترجم بمرض الجذام. وبسبب هذا الوباء أُنشئ وسيط الوحي للإله آمون فصدرت أوامره^(٢٨٩) "بتطهير المملكة وبنفى هذا النوع من البشر إلى أراض أخرى؛ لأنهم مكروهون من الآلهة"^(٢٩٠) ولقد أصاب المرض كثيرًا من المصريين فى أنحاء مصر ولكن وسيط الوحي للإله آمون ذكر فقط مجموعة من بين المصريين بقوله "هذا النوع من البشر" بدون تحديد عرقى، وذلك لأن هذه المجموعة حتى هذا الوقت كانت هي التي يجمع بينها المرض فقط والمرض هو الذى يفرقها عن المجموعات الأخرى وجعلها مكروهة من الآلهة^(٢٩١). وهذه المجموعة من المصريين مرضى الجذام هي التي تكون منهم "هذا

النوع من البشر". ونلاحظ هنا أن الرمز مقلوبٌ وعلى عكس الصورة التى كان عليها اليهود، فى رواية "مانتون" وكذلك فى رواية "ليزيماك" بصورة أقل، بأنهم الذين هدموا معابد الآلهة المصريين، نجد عند "تاسيت" أن هؤلاء الناس لم يكن قد تم تعريفهم بعد أنهم يهود يكرهون الآلهة، بل الآلهة هم الذين يكرهون هؤلاء الناس الذين أصبحوا فيما بعد اليهود. والأمر يرتبط هنا بتحديد كيفية تكوين الهوية وهذه المسألة ترجع إلى أقدم الشهادات الأغريقية عن اليهود، وطبقاً لشهادة "مانتون" فإن جيروزاليم قد أسسها الهكسوس قبل موسى بكثير: وهنا يبدو اليهود، شعب موسى المصرى (أوزارسب)، وكأنهم نتيجة للخليط بين الهكسوس والمصريين، أما عند "هيكاتيه" فإن موسى وشعبه هم أجنبى على أرض مصر منذ البداية حتى قبل طردهم وإخراجهم من مصر وذهابهم إلى أرض يهوذا، أما "تاسيت" فإنه يشرح كيف أصبح اليهود يهودا. بُحِثَ فى مصر عن مجموعة مرضى الجذام وتعبير آخر بدأت ملاحظتهم وكان موسى أحد مرضى الجذام المحكوم عليهم بالنفى (أى الخروج من مصر)، ولكنه الوحيد الذى لم ينهر بسبب العدوانية على حين كل الآخرين مشلولون بالبكاء والنحيب، ويحذرهم موسى ويقول لهم ألا يعتمدوا أو ينتظروا أى مساعدة من الآلهة أو من الناس الذين تخلوا عنهم، لذا يجب عليهم ألا يتقوا إلا فى أنفسهم وفى القائد الذى سيساعدهم أى بكل تحديد موسى.

يتبعون إذن هذا القائد الذى أعلن عن نفسه بنفسه ويسيروا فى طريق بلا معالم^(٢٩٢) ويكاد العطش يقتلهم ولكن فجأة يظهر قطيع من الحمير ويقودهم نحو ينابيع المياه، وبعد ست أيام من السير يصلون فى اليوم السابع إلى أراض مأهولة بالسكان فيستقرون فيها ويطردون أهاليها (المزارعين)، وعلى هذه الأرض ينشئون مدينةً وقيمون معبداً، ويجب أن نستخرج من هذه الرواية المعادية لليهود بقوة عنصرًا مهمًا يجب أن ندرسه بإمعان وهو متفق

مع رواية "ليزيماك"، ولكنه يختلف عن رواية "مانتون"، فهذا الأخير يحدد زمن موسى في عهد الملك "أمينوفيس" أى ملك من الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة، أما فى رواية "تاسيت" فإن الأحداث تجرى فى عهد الملك "بوكوريس"، وهذا التحديد المتوافق مع رواية "ليزيماك" يدل على أن المصادر التى رجع إليها "تاسيت" ترتبط بأدبيات خاصة بالتنبؤات من مصدر مصرى تماما مثل الروائية الإيحائية التى تجعل خروج موسى باليهود من مصر قد حدث فى عصر "إيزيس"، إذن هنا تدور حكاية موسى فى عهد الملك "بوكوريس"، أما "مانتون" نفسه فقد ذكر أنه فى الأسرة الفرعونية الرابعة والعشرين، بين عام ٧٢٠ و ٧١٥ تقريبا، ملك اسمه "بوكوريس دى سايس" وفى عهده ظهر حمل صغير يتكلم^(٢٩٣). وهذا الملك "بوكوريس" قد أحرقه حيًا الملك الإثيوبى "شابكا" وذلك قبل غزو الآشوريين لمصر بفترة وجيزة.

وطبقا لوسيط إله الفخار فهناك وصف لتنبؤات هذا الحمل المتكلم والتى لم تتمح من الذاكرة الأدبية المصرية ولا الإغريقية ولا الرومانية، كما نجدها أيضا عند "بلوتارك" الذى يذكر مثلا شعبيا يعنى نوعًا من التخريف "لقد كلمك الحمل"، ونجد التعبير نفسه فى المعجم البيزنطى "دى لا سودا"، كما تجدر الإشارة إلى أن هناك حكايات عن الحملان التى تتكلم فى الحكايات الشعبية وفى إطار التنبؤات حتى فى الرحلات الرومانية "الميوريترا"، ولكن الحمل المصرى المتكلم ليس من عالم المراعى مثلما الحال فى رومانيا: وفى الغالب هو حمل يرجع إلى إله "كونون" أو "آمون"^(٢٩٤) ونجد نص هذه النبوءات على أوراق بردى من العهد الديموطى موجودة فى الفيوم وأعيدت كتابتها فى أول أغسطس من العام الرابع الميلادى فى عهد أوغسطين. ولقد كتب الكاتب الذى نقل النص، الذى لم يحفظ إلا على نهايته بل وحتى على بعض شذرات منها، هذا التعريف: "لعنة الإله "بريه" (الإله رع) على مصر

منذ السنة السادسة لعهد الملك "بوكوريس". ولقد نطق الحمل، وهو على صورة الإله رع والناطق باسمه، بهذه النبوءة:

"اللغة والنقمة على الطفل الصغير وسوف يُطرده إلى أرض سوريا تحت نظر والده ووالدته! اللغة والنقمة على النساء اللواتي وضعن مولودًا صغيرًا وسوف يطردن إلى أرض سوريا تحت نظر وليدهن. واللغة على مصر التي سوف تبكى بسبب تلك اللغة الكبيرة بداخلها. ابك يا هليوبوليس الشمالية لأن الشرق قد لامس الغرب... ابك يا بوباستيس! ابك يا نيلوبوليس! لسوف يحولون شوارع سينيتوس إلى حقول من الكروم وسوف يتحول مجرى "ماتديس" إلى غابة من التخل والأشجار. ابكوا يا كهان الأوبيكير! ابك يا ممفيس، مدينة "إبيس"! ابك يا طيبة، مدينة آمون! ابك يا تا هيسيت، مدينة شو! والخوف يستقبل الشجن" (٢٩٥).

وهذه الكلمات هي النبوءة التي أعلنها الحمل الصغير للكهان (أو الوزير؟) المدعو "باسانيهور" وهي تحتوى على المصائب التي ستقع على مصر، ولكنه يعلن أيضا أنه بعد مرور تسعمائة عام سيرحل أخيرا عن مصر المحتل الأجنبي وسيعود من حيث جاء، وحينئذ ستعود تماثيل الآلهة التي أخرجها الآشوريون من مصر وسترجع إلى "تينيف" وسوف يعود المصريون للحكم، وسيحكمون أيضا أرض سوريا، وسيعود حكم القانون والعدل، ومات الحمل بعد أن نطق بهذه النبوءة، فأمر الفرعون الكاهن "باسانيهور"، بأن يضع جثمان الحمل في تابوت من الذهب وأن يدفنه بمراسم الآلهة نفسها مثل حاكم طبقا للشعيرة المقدسة.

وطبقا للباحث "ديديه ديفوشيل" فليس هناك أى دليل داخلى يمكن أن يركز عليه لتحديد تاريخ تأليف هذا النص لأنه يندرج تحت نوع جديد من النصوص انتشر مدة طويلة وتتعدد أساليب تفسيره (٢٩٦)، والعدو الخارجى

المعلن عنه فى النص بأنه سىغزو مصر ثم سيرحل عنها يمكن أن يكون العدو الآشورى أو الفارسى أو اليونانى أو اليهودى. وهناك أنواع أخرى من مثل هذه النصوص نجدها فى أوراق البردى مثل تلك التى أعلنت لنا نبوءة صانع الفخار وهو النص الذى ذكرناه سابقا والذى يشير إلى نبوءة الحمل وهو يرجع إلى القرن الثانى أو الثالث الميلادى، وكذلك تشير الموسوعة البيزنطية عن "السودا" فى القرن العاشر، إلى نبوءة هذا الحمل، ونظراً لأن "تاسيت" حدد حدوث روايته فى عهد "بوكوريس" فإنها ترتبط بالأدب الخاصة بالنبوءات المصرية والمنتشرة فى العهد الرومانى والتى تؤرخ خروج اليهود من مصر فى القرن الثامن قبل الميلاد وتصورها على أنها طرد من مصر وتبعه نشأة جيروزاليم^(٢٩٧).

الدين وقواعد المعيشة التى أرساها موسى (تاسيت، الحكايات، الجزء الخامس، ٤ و ٥)

أصبح "تاسيت" بدون أن يسعى لذلك شاهداً على قضية مصرية. والنص الذى اختار أن يستعيده إنما الهدف منه، فى بداية الجزء الخامس من كتابه "الحكايات" هو تقديم الدين وقواعد المعيشة التى أرساها موسى، وهى لوحة معادية وتنقسم إلى جزأين، الأول: يذكر فيه الأسس التى وضعها موسى ولا يرتبط الأمر فيها بأصل ثابت ولا بمستعمرة، إنما يرتبط الأمر بنشأة عشيرة من أصل مصرى منعزلة عن العالم ومخلصة لمؤسسها. ونلاحظ هنا أنه بعد اختراق الصحراء تحولت المجموعة من "توع من البشر" إلى "عشيرة" ذات أصل مصرى، ولكن الأصل ليس مرتبطاً بالنبوءة وبالنسب ولكن بالذاكرة، لأن موسى أراد أن يؤسس أمة تركز على استمرار الإخلاص له، ولهذا السبب أرسى قواعد شعائرية موضوعة خصيصاً على عكس قواعد الشعوب الأخرى، ولهذا أصبح مقدساً ما هو دنيوى والحلال حرام وأصبح رمز الحمار، الحيوان القائد، مقدساً فى قدس الأقداس

(البنترال)^(٢٩٨) ولقد اختار موسى الأضاحي من الخرفان كراهية في "هامون" واختار العجول كراهية في "أبيس"، ولكنه أمر بتحريم الخنزير لأن هذا الحيوان معرض لنفس المرض الجلدي الذي أصاب عشيرته أي المصريين الذين قادهم وأخرجهم من مصر وهذا المرض مذكور تحت مسمى "سكابيس" (بروريت). ويشرح لنا "بلوتارك" في بحثه بعنوان "آراء حول المائدة" أن المتحدث "لامبرياس" حكى كيف كان جده يسخر من اليهود الذين لا يأكلون اللحم العادي جدًا (لحم الخنزير) ويقول: إن السبب المحتمل هو تلك النقاط البيضاء التي تشبه الجذام أو (بروريت) المزمن والتي تظهر وتنتشر على بطن الخنزير: وهو يجعلها السبب إلى جانب قذارة الخنزير، وراء هذا التحريم^(٢٩٩)، ونلاحظ هنا هذا التفسير المقرز المرتكز على العداء للأجنبي والاندلاق إلى تشبيه الحيوان القذر بالإنسان وكذلك التفسير "الطبي" لتحريم الخنزير، ولقد أصبح "تاسيت" هو الناقل الفعال لهذا التفسير والذي نجد صعوبة في التخلص منه بالرغم من كتابات "موسى بن مأمون" والتحليل الرائع للباحثة "ماري دوجلاس"^(٣٠٠) والأمر بالصيام وأكل الخبز بدون تخمير يذكرنا في كتابات "تاسيت" بالمجاعة والاستعجال في الأكل خلال السير في الصحراء.

وبعد أن عرض "تاسيت" تلك الأسس الضعيفة في نفسها، حُلَّ ما أطلق عليه الانهيار، وهو ينتهج بذلك النهج الذي بدأه "هيكاتيه". ونحن نذكر ما سرده المؤرخ "هيكاتيه دابدار" في نهاية روايته من مظاهر الفساد والعدوى المنتشرة في زمن تطبيق قوانين موسى والتي نتجت عن احتلال أرض يهوذا من قبل الآشوريين والفرس واليونانيين، وفي إطار نظرية مماثلة لهذا الانهيار أو النهاية يعرض لنا "تاسيت" بدوره أن محفلًا السبت والذي كان في

الماضى تذكيراً بوصول اليهود فى اليوم السابع إلى الأراضى التى استقروا فيها فقد أصبح مجرد انجذاب نحو الكسل^(٢٠١).

ويضيف "تاسيت" قد يكون ذلك راجعاً إلى يوم زحل وإلى الرواية المذكورة بأعلامه. ويعود ويوضح أنه حتى ذلك اليوم كان الأمر يرتبط بشعائر عنيقة ويمكن مراجعتها. أما التقاليد الأخرى فإنها فاسدة تماماً، ومرجعية "تاسيت"، بكل تأكيد، ليست القواعد المطبقة فى جيروزاليم ولكن ممارسات اليهود فى الشتات^(٢٠٢). ويقول "تاسيت" عنهم إنهم كل الذين ارتدوا عن ديانات آبائهم أى المشركين، كل الذين تبعوا موسى وتركوا دين المدينة وانقادوا بعيداً عن الاحترام الشديد للشعائر التقليدية والذين يدفعون مساعدات فى المناسبات (ستيبس) أو مساعدات سنوية (تريبيتوم) لخزينة المعبد^(٢٠٣). وهذا سوف يزيد من الثروة لأنهم كرماء فيما بينهم ولكنهم يبيتون للآخرين كراهية شديدة. إنهم يأكلون بمعزل عن الناس ويتزوجون فيما بينهم من أقربائهم^(٢٠٤) ويسمحون بما ليس مسموحاً به فى هذا المجال كما أن الختان إجبارى وهو دليل على الانفصال عن الآخرين. وهم يحتقرون الآلهة. ويجب على المرتدين الجدد أن يتنازلوا عن الولاء للوطن وللعائلة وحرصاً منهم على زيادة شعبهم فإنهم لا يقتلون الأطفال الذين يولدون بعد ولادة الورثة الشرعيين. كما أنهم يؤمنون بأن المحاربين فى القتال أو شهداء التعذيب أرواحهم لا تموت، لذا فهم يحتقرون الموت. وفى شعائرهم الجنائزية يطبقون عادة المصريين: دفن الجثمان وليس حرقه. وهم يؤمنون مثل المصريين بالنار فى الآخرة ولكنهم يعتقدون العكس فيما يختص بالأشياء السماوية (الآلهة): المصريون يقدسون كثيراً من الحيوانات وبعض التماثيل والأصنام ولكن اليهود يعتقدون فى الألوهية الروحية ولا يؤمنون إلا بإله واحد. (بالروح فقط). وتعبير (بالروح فقط) يقودنا إلى فكرة سمو: ولا يوجد فى هذا الدين

كواكب أو نجوم وعلى الأخص لا يوجد صور أو تماثيل^(٣٠٥)! ونحن هنا بعيدون كل البعد ليس فقط عن المصريين، وهذا ما ذكر بوضوح، ولكن أيضا عن الإغريق والرومان.

تعد اليهود أن الأشخاص الذين يصنعون صورًا وتماثيل للآلهة من مواد قابلة للتلف وعلى شكل آدمى أنهم كفار. أما إلههم السامى والخالد فهو لا يضاهيه أحد ولا يمكن تحطيمه. لذا فهم لا يضعون أى تماثيل فى مدينتهم وبالتالي فى معابدهم (نلاحظ هنا أن كلمة معابد فى صيغة الجمع!) وهم يرفضون مدح ملوكهم مثلما نفعل نحن مع القياصرة. ولكن نظرًا لأن الكهان لديهم ينشدون على عزف المزمار والطبول وأنهم يضعون أكاليل من اللبلاب وقد وجدت شجرة كروم ذهبية فى معبدهم لذا فإن البعض يظن أنهم يعبدون "ليبار باتر"، هازم الشرق. بالرغم من أن شعائريهم ليست بينها تشابه لأن "ليبار" وضع شعائري بها فرح ومزح بينما شعائري اليهود بلا حركة وملحدة^(٣٠٦).

وبعد ذلك يذكر "تاسيت" أن "كناوس بمباى" هو أول روماني يخضع اليهود وأنه بعد انتصاره أصبح من حقه دخول المعبد، وهكذا عرف الجميع أن معبدهم ليس به أى صورة لأى إله وأن الهيكل المحاط بالأسرار كان خاليا تمامًا^(٣٠٧). وهكذا من بعد رمز الحمار وصلنا إلى العدم. وهذا التعبد بدون صور ولا تماثيل هو أشبه بعبادة بدون مكان، وهذا الخطاب المعادى، يتم تقديمه على أنه نوع من الغش والخديعة التامة أى أنه مبنى للعدم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن طابع اليهود هذا الذى لا يقبل التصوير كان القدماء يعدونه ليس فقط شكلاً من أشكال إنكار الآلهة أو نوعاً من الكفر أو الانطواء على النفس بل على العكس كانوا يعدونه أيضاً نوعاً رائعاً من احترام الألوهية. وهذا ما كان يعتقد كل من "سترابون" و"قيرون" وربما "تيت ليف" أيضاً^(٣٠٨). وهذا هو السبب فى أن الخطاب الروماني عن الموقف الدينى

للـيهود يتسم بشيء من عدم الوضوح حتى فى صيغته الأقل عدوانية: إن إلحاد هؤلاء الأعداء للجنس البشرى يمكن أن يتحول إلى نموذج فى الصرامة اللاهوتية والشعائرية؛ لأن عدم القبول بالصور والتمثيل لا يوحى بالضرورة محاربة الأيقونات، ومهما يكن التفسير الذى نعطيه عن معبد جيروزاليم الفارغ فإنه يظل مكاناً ساحراً يمتزج فيه احتقار الآخر مع الإحساس بحكمة لا نهائية.

الهوامش

(١) هيكاتييه دابدار، ٢٦٤ ف ٦. انظر م. ستيرن المؤلفون الإغريق والرومان عن اليهود واليهودية"، الجزء الأول، ص ٢٠ إلى ٤٤. انظر ترجمة: ت. ريناك، نصوص لمؤلفين إغريق ورومان عن اليهودية، ص ١٤-٢٠

(٢) المصدر السابق

(٣) التقارب بين دانوس وكادموس مذكور بطريقة غير مباشرة في رواية تعود إلى هيكاتييه دي ميليه (وهو مؤرخ من القرن الخامس ق.م. وهو ليس هيكاتييه دابدار) ويقال: إن دانوس هو الذي أدخل في اليونان الحروف الهجائية الفينيقية. أما هيرودوت فهو أول من ذكر أن الذي فعل ذلك هو كادموس (انظر أرسطو، ٥٠١)

(٤) انظر تعليق مالكيين، البحر المتوسط الإسبرطي، ص ١٢١ - ١٢٢: "إذا حدث يوما وتم كتابة تاريخ عالمي عن الاستعمار فيجب على المؤلف أن يعطي أهمية كبيرة لما أطلق عليه "الأراضي الخالية" فهذه الأراضي الخالية مثل العالم الجديد (أمريكا) وقارة أستراليا وحتى "فلسطين الخالية" في الأيام الأولى للحركة الصهيونية، هذه الأراضي لم تكن خالية إلا في نظر الذين احتلوها: "أرض بدون شعب إلى شعب بلا أرض" "أرض خالية" إذا كان شعبها من الهنود أو المحليين أو البدو ليست خالية وهذا مصطلح نسبي. ولكن على عكس الأراضي فيمكن أن تكون بعض الجزر خالية تماما وهذا ما جعل الإغريق يؤلفون حكايات وروايات خيالية عن هذه الجزر الجرداء الخالية من السكان.

(٥) انظر إنفرا، ص ١٢٧ إلى ١٣٠ بشأن المستعمرة اليهودية في إلفنتين

(٦) رواية هذا المؤلف الكاهن ويكتب اسمه مختصرا (بج) بدلا من الاسم الطويل (بريستر جرونشريفت) كان قريبا من الحكايات المصرية الإغريقية عن موسى. وعن تاريخ كتابات موسى التوراتية انظر ت. رومر "بناء حياة موسى في التوراة الإبراهيمية وعند بعض المؤلفين الإغريق". وأتقدم بالشكر هنا للزملاء كريستيانو جروتانيلي و ألبير دي بيوي وطوماس رومر على نصائحهم التوراتية.

(٧) فوتيوس، المكتبة آخ ٢٤٤ (ديودور دى سيسيل ٤٠ (ترجمة ف. بورجوه)، انظر الملاحظة ١.

(٨) الإهداءات الملكية تقدم وكأنها أوامر أصدرتها الآلهة للملك عن طريق الأحلام. فى سيرابيوم الإسكندرية توجد عدة لوحات تدل على ذلك. انظر ف. بورجوه وى. فولوكين "لوحات فضية من مخزن السيرابيوم".

(٩) انظر ألبير دى بورى، اختيار الأجداد، بخصوص الروايتين عن مصادر تكوين نص موحد فى التوراة.

(١٠) هيكاتيه كما ذكره ديودور ١، ٩٤ وهذا الاتصال ٩٤ عبر النبوءة يتم عن طريق الملائكة كما كان يعتقد القدماء. ويرجع إلى اليهود تطوير حديث الملائكة: انظر سلز كما ذكره أوريجان، ضد سلز ٥، ٣٤ "أمون ليس أسوأ من ملائكة اليهود فى نقل رغبات الآلهة" ولقد قام الباحث أندريه كاكو بتحليل الأسس التوراتية لذلك فى "الملائكة والشياطين فى إسرائيل" وجدير بالذكر أننا نجد عند هيكاتيه أن الملاك هو الكاهن الكبير الذى يقوم بدور موسى.

(١١) أجمع المعلقون على تأكيد أن فوتيوس قد أخطأ بقوله إن ديودور قد ذكر مصدراً ومرجعية هيكاتيه دى ميليه (وليس هيكاتيه دابدار). ويجب أن نذكر أن فوتيوس كان فى ذلك الوقت ثائراً على ديودور ويتهمة بالكذب وأراد أن يخطر النقاد ويرجع هذه الحكاية إلى شخص آخر.

(١٢) انظر فلوروس ١، ٤٠، (٣، ٥)، ٣٠: باللغة اللاتينية.

(١٣) الحكاية الأخرى التى ينقلها ديودور عن جيروزاليم وهى حكاية حملة أنتيوش إبيفان وتدنيس الهيكل والمعبد (هناك جزء من الكتاب ٣٤ محفوظ عند فوتيوس) وهو مأخوذ عن بوسيدونيوس داباميه الذى استخرج رواية موسى واضع القوانين الذى يأخذ قوانينه من تنزيل من الإله "أيوه" طبقاً لاحتمال أدرجه ت. ريناك فى "النصوص"، ص ٧٠، الملاحظة ٢.

(١٤) بخصوص المشكلة التى يجدها البعض؛ لأن ديودور يرجع فى بحثه إلى هيكاتيه وليس إلى بوسيدونيوس بشأن جيروزاليم، انظر الخلاصة عند ر. بوخ، ص ٣٦ الملاحظة ٣١.

(١٥) انظر ف. هارتوج، مذكرات أوليس، ص ٦١

(١٦) انظر ب. بار كوشفا، هيكاتيه واليهود، ص ١٣ الذى يعتقد أن هذه المجموعة هى ملحق لمصريات هيكاتيه. والتحليل التى قام بها والتر سبورى واستكملها فرانسوا شامو وأن بيرتون قد جعلت قراءة مستندات هيكاتيه غير مشجعة وكان العالم ف. جاكوبى قد جمعها بالرغم من أنه عالم دقيق وحريص فى اختياراته. انظر أيضا أ. بيرتون "نيودورس كتاب ١، لييد، ١٩٧٢" دراسات أولية عن الأديان الشرقية فى الإمبراطورية الرومانية"، ص ٣٤. ولمزيد من المعلومات انظر ج. دبليو. هيكاتيه دابدار ومصر والتفسير الإغريقى"، ص ٢٥٦

(١٧) استكمالاً لما ذكره هيرودوت ٢، ١٠٤ حيث يذكر أن الإثيوبيين مارسوا الختان وكذلك أشار إلى الفينيقيين والسوريين فى فلسطين.

(١٨) بالنسبة لما وصلنا من معلومات عن "مانتون" (رقم ٦٠٩ من مقتطفات جاكوبى) يمكن الرجوع عادة إلى الترجمة الإنجليزية للباحث و. ج. فاديل (لوب كلاسيك ليبرارى). انظر أيضاً كتاب ت. ريناك "النصوص"، ص ٢٠ إلى ٣٤ وأيضا ستيرن "المؤلفون الإغريق والرومان"، الجزء ١، ص ٦٢ إلى ٨٦ وكذلك ج. ب. فربروج و ويكرشام، ص ٩٥ إلى ٢١٢.

(١٩) كلمة "مونوتيزم" أى توحيد غير موجودة فى اللغة اليونانية، انظر إنفرا، ص. ١٨٠ و ١٨١

(٢٠) أبولونيوس مولون، مذكور عند فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ٢، ١٤ و ١٤٨

(٢١) ليزيماك، مذكور عند فلافيوس جوزيف، المصدر السابق، ١، ٣٤

(٢٢) بيلين القديم، التاريخ الطبيعى ١٣، ٤ إلى ٤٦: كانت تمور يهوذا وخاصة تمور جرش من ألد التمور فى المنطقة كما يؤكد بيلين نفسه، المصدر نفسه، ٤٤

(٢٣) بخصوص الاتهام الموجه للمسيحية بأنها وثنية انظر جوستين مارتير، المديح ١، ٦

(٢٤) عن الهكسوس، انظر إنفرا، الملاحظة رقم ٥٣

(٢٥) مانتون ٥٤ فاديل المذكور عند فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٢٦ - ٣١ وأيضا ٢٢٧ إلى ٢٨٧ (ترجمة ت. ريناك، النصوص)، بخصوص الترتيب الذى أعده

موسى ضد مصر بشأن التدنيس إنما هو تمهيد، على مستوى الرواية، لما سيحدث بعد ذلك من تدنيس معبد جيروزاليم بمعرفة أنتيوش الرابع، أما فى التوراة (مارك ١، ٢٩ وأيضاً مارك ٦، ١) نجد روايتين غير يهوديتين، الأولى عند ديودور دى سيسيل ٣٤، والمعروفة من خلال مستخرج من فوتينوس، وترجع إلى بوسيدونيس: عندما دخل أنتيوش إبيفان المعبد اكتشف تمثال لموسى راكبا الحمار، فيقدم بتقديم خنزيراً قرباناً ويدهن بدمه كتاب القوانين. أما الرواية الثانية التى نقلها فلافيوس جوزيف فى (ضد أبيون ٢، ٨ و ٨٩) فهى مستخرجة من عند أبيون نفسه ومصادره هى بوسيدونىوس وأبولونيوس مولون: وهى أسطورة الجريمة الشعائرية. وتدنيس معبد جيروزاليم بمعرفة أنتيوش إبيفان الرابع سبقت بقليل الانقلاب المعروف باسم "ميكابيه" (فى عام ١٦٤). وقد نتج عن هذا الانقلاب استيلاء يهودا دى ماكبيه على جيروزاليم فى نهاية ديسمبر عام ١٦٥ وقيام أسرة ملكية جديدة هدفها الأول هو دولة طاهرة عرقياً ودينياً، تحت لواء روما، على مرأى من السوريين. انظر ادلبار جيوفانيلى "مصدر كراهية اليهودية فى العالم الإغريقى"، الذى وجد أن هذا التحالف مع الرومان ضد الإغريق هو مصدر كراهية الإغريق لليهودية، ولكنه ليس السبب الوحيد، لقد كانت هناك عدة مظاهر ضد اليهودية شوهدت قبل ذلك عند المصريين. وفى الحقيقة هناك اختلاف كبير بين ما نكتشفه بقراءة الإغريقى هيكاتيه وما نقرأه بقلم المصرى مانتون.

(٢٦) قام الملك الهكسوسى ساليبتيس، عندما كان حاكماً لممفيس، بتأسيس "أفارس" شرق فرع النيل، وأفارس هذه التى أصبحت الآن "تل الضبعة" تقع على بعد ٢ كيلومتر من بى رمسيس، المذكورة فى التوراة فى سياق خروج موسى باليهود من مصر ولقد حدد علماء الآثار ذلك المكان بأنه "قنطير". ولقد ذكر الباحث يورى فولوكين فى ملف جديد عن مصر "مصر والتوراة" يقول فى ص ٨٩ إن تل الضبعة "كان يقطن فيها منذ الإمبراطورية الوسطى شعوب كنعانية وكانوا ينتمون للثقافة المصرية من عدة جوانب ولكن كانت لديهم أيضاً خصوصيات ثقافية". وهو يذكر كمرجعية كل من م. بيتاك "مصر والشرق"، ٢، ١٩٩١، ص ٤٧ إلى ٧٥ وكذلك م. ترابانى "ميديتريانى" ١٧، ١٩٩٨، ص ٦٤ إلى ٦٨. انظر أيضاً ج. كاريز مارتتراي، ص ٣٤٦ و ٣٤٧.

(٢٧) القسيس جون تيراسون ألف رواية عن شخصية سيتوس هذا "سيتوس، تاريخ أو حياة: من حكايات مصر القديمة، ترجمة من مستند إغريقي"، باريس، ١٧٣١. وهو نفس موضوع "المزمارة المبتهج" لموزار

(٢٨) فلافيوس جوزيف يروي هذه الحكاية عن ولال في ضد أبيون ١، ١٥ وأيضا ٩٣ إلى ١٠٢

(٢٩) الزميل كريستيانو جروتانيلي لفت نظري إلى أن حكاية سيتوس وهارميس يمكن أن نقارنها بحكاية كامبابوس كما نقلها لوسيان في بحثه عن "الإلهة السورية": كامبابوس متهم بالجرائم نفسها التي اتهم بها هارميس ولكنه استطاع أن يثبت براءته لأنه خصى نفسه بمجرد أن أعطوه الملكة ! "انظر س. كروتانيلي" حكاية كامبابوس وأسطورة جيلجامش" (بالإنجليزية). انظر أيضا "الشذوذ الجنسي عند القدماء"، وانظر أيضا ف. بورجوه، لامير دي ديه، ص ١٣٨

(٣٠) ج. ديليري "الرواية المصرية الأولى: مانيتو والتاريخ الإغريقي" وقد تعمق ديليري في بحثه في اتجاه المؤرخين الآخرين غير الإغريق والذين يكتبون باليونانية تاريخ بلادهم. وهنا نجد أن موقف مانيتون من التاريخ الإغريقي وخاصة فيما يتعلق ببيرودوت هو موقف رد فعل أكثر منه انتماء: "التاريخ الإغريقي الروماني في روما" ص ١١ و ١٢.

(٣١) انظر بخصوص مانيتون ومقتطفاته الفسيفسائية أ. لوبيرينو "الفكر والكتابة"، ص ٨٩ إلى ١٢٨ (الرمز التاريخي: مرحلة في خلق الماضي في مصر)

(٣٢) ديودور دي سيكيل ١، ١٧-٢٢ (ترجمة م. كاسيفيتز دائرة الكتب)

(٣٣) اقرأ فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٢٦ و ٢٣١

(٣٤) ي. كونيج "بعض المصريات في السبعينية". بخصوص اسم موسى انظر فلافيوس جوزيف، الآثار اليهودية ٢، ٢٢٨ وكليمون السكندري، سترومات ١، ٢٣ (١٥٢). وكونيج يرجع إلى باسكال فرنوس الذي يلاحظ أنه في النصوص المصرية أوزوريس لم يغرق ولكنه بعد أن قتل على ضفاف النهر، طاف جسده مع التيار على سطح الماء. وكتب كونيج يقول: "يبدو لي بعد قراءة المقاطع التالية من السبعينية (الخروج ٢، ١-١٠) وبعد دراسة المصطلحات الخاصة المستخدمة

نلاحظ أن المترجمين اختاروا التعبير طبقا للمناخ الثقافي المنتشر بين اليهود المصريين في الإسكندرية .

(٣٥) هناك بالفعل إله لهيبوليس اسمه أوزوريس - سيبا (وزير - سب)، انظر لمزيد من المعلومات عن سيبا هـ. بونيه عن الديانة المصرية القديمة، براين، ١٩٥٢، ص ٦٩٨ - ٦٩٩ ولكن جميع علماء الآثار الفرعونية لا يوافقون على هذا الاسم الاشتقاقي ويبدو أنه يتوافق مع ما أعلنه مانتون، أما أ. لوبرينو، فقد حلل نص مانتون (الفكر والكتابة، ص ٩٦ إلى ١٢٨) ووضع اسم أوزارسب ضمن مجموعة من الأسماء ومن الصعب تطبيق علم الاشتقاق عليها وكلها أسماء لشخصيات أسطورية وليس للتشبيه (ص ١١٤)

(٣٦) نجد أنفسنا أمام ظاهرة مماثلة لجعل أمنحوتب إلها، مهندس الملك زوسر ومستشاره، الذي ترجمه الإغريق باسم اسكيليبوس.

(٣٧) انظر إنفرا، ص ١٣٩ وأيضا ٢٢٧ - ٢٢٩

(٣٨) انظر على الأخص د.ب. ردفورد "أوزارسب" وكتابه: "مصر كنعان وإسرائيل في الأزمنة القديمة".

(٣٩) انظر بخصوص هذا المستشار الملكي الذي أصبح محل عبادة حتى عهد البطالسة، ب. كولمار تمثال من طيبة لامنحبت ابن هابو والذي عثر عليه في إسنا وعلى الأخص ص ٣ والملاحظة ٤ وكذلك قائمة الكتب المذكورة

(٤٠) سيجموند فرويد، موسى الإنسان ودين التوحيد (١٩٣٩)، (باللغة الألمانية) والترجمة الفرنسية س. هيم بنفس العنوان (١٩٨٦). والبحوث التي نشرها فرويد هي: "موسى، مصرى" و "إذا كان موسى مصرياً ... " و "موسى وشعبه والدين التوحيدي". والبحثان الأول والثاني نشر في "ايماجو" عام ١٩٣٧ وكان العنوان الأول الذي فكر فيه فرويد هو (موسى، رواية تاريخية) (انظر مراسلاته مع أرنولد زفايچ). انظر م. دى سرتو بخصوص الملف الكامل عن موسى عند فرويد: "خيال التاريخ. كتابات موسى والتوحيد"، في (كتابة التاريخ، ص ٣١٢ إلى ٣٥٨). انظر أيضا ي. هـ. يروشالمي "موسى عند فرويد اليهودية المنتهية وغير المنتهية". وكذلك ر.ج. برنشتاين "فرويد وتراث الموسيقى". انظر أيضا ج. لورادير "فرويد من الأكربول إلى سيناء: العودة إلى قديم المحدثين من فيينا، ص ٢٣٩ إلى ٢٧٠"

(وداع فرويد للإغريق: موسى المصري). انظر أيضاً ب. شافر (سيجموند فرويد: موسى الإنسان ودين التوحيد).

(٤١) انظر موسى الإنسان، ص ٦٤.

(٤٢) هذه الكلمة المشتقة بدون جذر مقدس مشهودة في اللغة المصرية الفرعونية.

(٤٣) موسى الإنسان، ص ٦٦ (جيزاملت فركيه، الجزء ١٦، ص ١٠٦).

(٤٤) ج.هـ. بريستد "فجر الضمير" (بالإنجليزية)، ١٩٣٤، ص ٣٣٤.

(٤٥) تزوج فرويد من مارتا برنايز، ابنة برمان برنايز وهو شقيق جاكوب. انظر أ. مومجليانو بخصوص حياة جاكوب برنايز وتأثيره على فرويد، في كتاب (مشكلات التاريخ القديم والحديث)، ص ٤٤١ - ٤٧٤ (جاكوب برنايز). انظر أيضاً ج. جلوكر و أ. لأكس "جاكوب برنايز، فيلسوف يهودي" وكذلك ج. بولاك "جاكوب برنايز: رجل بين عالمين" (مع مقدمة بقلم ر. شلايزر "اختلاف جاكوب برنايز"، ص ٧ إلى ١٢). وقد درس جاكوب برنايز الأدب الأغريقي وكان من بين تلاميذه جاكوب فرودنتال، وهو ناشر كتب الكسندر بوليبيستور وكذلك ناشر أرتابان وهو كاتب كان له رد فعل على كتابات مانتان (انظر إنفرا، ص ١٤٠ وأيضاً ١٤٨ - ١٥٠).

(٤٦) موسى الإنسان، ص ٦٦

(٤٧) يبدو أن فرويد يذكر كمرجعية هنا النص اليوناني لأسطورة جيلجامش كما نقلها إيليان "عن طبيعة الحيوانات ١٢، ٢١: تتبأ المنجمون لملك بابلون، سوشوروس، أن الولد الذي ستجبه ابنته سوف يطيح به من الملك. فما كان منه سوى أنه قلد اكريزوس وحبس ابنته ولكن بدون جدوى. لقد حملت سفاحاً من رجل مجهول وأنجبت ولداً فأسرع الملك وألقى بالمولود من أعلى البرج حيث كان يحبس ابنته. ولكن مر نسر والنقط المولود وهو طائر وقاده إلى حديقة حيث أخذه البستاني وأحبه ورباه وأصبح هذا المولود جيلجامش، ملك بابلون ...

(٤٨) موسى الإنسان، ص ٦٩

(٤٩) المصدر السابق، ص ٧١

(٥٠) المصدر السابق، ص ٧٢

(٥١) المصدر السابق، ص ٧٣

(٥٢) المصدر السابق، ص ٧٥

(٥٣) يقع حكم الملك مرنبتاح (١٢١٢ - ١٢٠٢) بعد حكم الملك الكبير رمسيس الثاني (١٢٧٩ - ١٢١٢) انظر ي. يايوت بخصوص مسألة مرنبتاح: "غزوة فلسطين للفرعون مرنبتاح، معلومات قديمة ومعلومات حديثة" و انظر أيضا الملف الكامل الذي استحدثه ي. فولوكين: "مصر والتوراة: تاريخ وذاكرة بخصوص خروج موسى باليهود من مصر وموضوعات أخرى". وبالطبع هناك لقاءات بين مصر والشعوب السورية الفلسطينية أقدم من مسألة مرنبتاح. انظر عن الأسرة المتوسطة (في عهد أمنمحات الثاني، الأسرة ١٢ حوالي ١٩٠٠ ق.م.). وهناك مشهد مشهور لمقبرة كنوم حتب في مصر الوسطى (بنى حسن) حيث نشاهد ٣٧ شخصا أطلق عليهم اسم أمو (أسيويين) أحضروا إلى مصر غالبا عبيدا. ورئيس هذه المجموعه اسمه هيكاسوت (رئيس البلاد الأجنبية)، وسوف يشق من هذا التعبير كلمة "هكسوس" بعد نطقها باليونانية وهناك عدة شهادات على وجود العمال السوريين والفلسطينيين في مصر منذ ذلك العهد، وهم شعوب بدوية يطلق عليهم أحيانا اسم "أمو" وأحيانا "شوسو" أى البدو وأحيانا أمبيرو (وبعض الناس يودون أن يكون هذا الاسم الأخير لليهود) وخلال الفترة المتوسطة غزا الهكسوس مصر حوالي عام ١٧٠٠ وكونوا الأسرة ١٢ التى حكمت حتى عام ١٥٥٢، وفى الإمبراطورية الجديدة تم طرد الهكسوس فى عهد أموزيس الذى أسس الأسرة ١٨ عام ١٥٥٠. وفى عهد أمنحتب الثانى (١٤٥٠ - ١٤٢٥)، وفى معبد سوليب أعدت قائمة بالشعوب السورية الفلسطينية الخاضعة للفرعون ومن بينها نجد قبيلة من البدو شوسو (من الجبل) وياهو (ياوا). انظر م. أسطور "ياوا فى الطوبوغرافيا المصرية وكذلك أ. لومير فى: "إسرائيل ما قبل التاريخ، ص ٢٢١. وجدير بالذكر أن الجبل الذى يحمل اسم ياهو ليس من المؤكد أنه تحريف لاسم الإله "إيهافيه" ويظهر هذا الاسم على مسألة فى بوشيوم، فى عهد بطليموس الرابع فيلوميتز. انظر إنفرا، الملاحظة رقم ١٢٠، ص ٣٠٧

(٥٤) انظر فرويد موسى الإنسان، ص ٨٤

(٥٥) سوف يقوم حورمحب بسرقة هذا المستند. انظر بشأن هذه المسألة ب.جرانديه "أناشيد من ديانة أتون"، وكذلك م. جابلد "من أخناتون إلى توت عنخ آمون"

(٥٦) ك.إبراهيم "أمنحتب الرابع تحليل سيكولوجي (بالألمانية)

(٥٧) يفضل ج. اسمان استبعاد هذه النظرية في كتابه: "موسى المصرى"، ص ٢٥٩. انظر الترجمة الممتازة التي أصدرتها لورا برناردى باللغة الفرنسية بعنوان: موسى المصرى: بحث لتاريخ الذاكرة، ٢٠٠١ وقد قامت بهذه الترجمة ابتداء من النص الألمانى والنص الإنجليزى لنفس الكتاب الصادر فى ١٩٩٧

(٥٨) انظر فرويد موسى الإنسان، ص ٩١

(٥٩) انظر هيرودوت ٢، ١٠٤. من الواضح أن الكولوك من المصريين ... ولقد توصلت إلى التقارب بين الشعبين؛ لأن بشرتهم سمراء وشعرهم أجدد ولكن هذا الدليل لا يكفى وهناك دلائل أخرى مؤكدة ولكن الشيء الموجود عند الشعوب الثلاثة المصريين والكولوك والإثيوبيين منذ القدم أنهم يمارسون الختان والفينيقيون والسوريون الفلسطينيون اعترفوا بأنهم تعلموا هذه العادة من المصريين أما السوريون من ضفاف الترمادون وجيرانهم الماكرون فإنهم يقولون: إنهم تعلموها من الكولوك وكل هذه الشعوب أكدت أنها تعلمت الختان من المصريين. ولكن لا تزال الحيرة قائمة: هل المصريون أخذوا هذه العادة من الإثيوبيين أو العكس ولكن الشعبين عندهم هذه العادة منذ القدم. وهناك دليل آخر على أن هذه الشعوب تعلمت الختان من بعد التجارة مع المصريين، والدليل على ذلك أن الفينيقيين الذين كانوا يتعاملون مع الإغريق دون التعامل مع المصريين لم يكونوا يتبعون عادة الختان لمواليدهم. انظر ترجمة ريناك "النصوص" ويؤكد ريناك فى ملاحظة رقم ٢ إن هؤلاء الفلسطينيين هم فيلستينيون (بالرغم من أن التوراة تقول إن جوج وصمويل الفيلستينيون لم يكونا مختونين) "سيكون مستغربا جدا أن يقر اليهود إلى هيرودوت بأنهم أخذوا عادة الختان من المصريين بينما التوراة كما نعلم ترجع هذه العادة إليهم. أما فرويد فإنه يشير إلى النص الغامض الخاص بخروج موسى باليهود ٤، ٢٤ - ٢٦ حيث نرى أن موسى مهدد بغضب من الله لأنه أهمل هذه العادة. لذلك فإن زوجة موسى، سيفورا، هى التى تقوم بتطبيق هذه الشعيرة ليس على موسى

نفسه ولكن على ابنهما وهكذا يتصل دم الطفل بدمى موسى ويقول فرويد: "يجب ألا نقودنا مثل هذه المقولات إلى الوقوع فى الغلط، وسوف نتعمق فيما بعد فى أهدافها" (فرويد، موسى الإنسان).

(٦٠) انظر فرويد موسى الإنسان، ص ٩٥

(٦١) انظر إنفرا سوبرا، الملاحظة رقم ٥٣

(٦٢) انظر م. دى سارتو، "فكاهة التاريخ: كتابة موسى والتوحيد"، فى (كتابة التاريخ). انظر أيضًا نيكول لورو "موسى الإنسان والجرأة فى أن يكون مؤرخاً"، وكذلك ليديا فلام "أرشيف قديم او فكاهة نظرية؟"

(٦٣) ج. يويوت، "مصر القديمة ومنابع كراهية اليهودية".

(٦٤) قبل المؤرخ مانتون نجد أن مسألة ساتراب (فى عهد بطليموس الأول ساتراب، ٣١١ ق.م.) تشرح للكهان المصريين سياسة الحكم: ويشرح بطليموس كيف أنه أعاد إلى مصر الصور والتماثيل المقدسة التى عثر عليها فى سوريا وكذلك جميع الأشياء والمستندات المكتوبة المقدسة المسروقة من معابد مصر العليا ومصر السفلى والتى كان الفرس قد سرقوها انظر بخصوص سرقة هذه التماثيل و. هوس وكذلك وينيكى "شحن تماثيل الآلهة وإعادتها إلى موطنها: السياسة الدينية التى اتبعتها البطالسة مع المصريين". انظر أيضًا د.دوفوشل "الشعور بكراهية الفرس عند المصريين القدماء"، ص ٧١ و ٧٢ "

(٦٥) انظر ب.جرولو، "وثائق آرامية من إيليفنتين"، وكذلك أ. ديبون سومر، "الناس والآلهة فى جزيرة إيليفنتين بالقرب من أسوان فى عهد الإمبراطورية الفارسية". انظر كذلك ب. بورتن و أ. ياردينى "نصوص الوثائق الآرامية من مصر القديمة" (بالانجليزية) وكذلك ب.بورتن و جويل فاربر "وثائق إيليفنتين بالإنجليزية. انظر ب. بريانت "تاريخ الإمبراطورية الفارسية من سيروس إلى الإسكندر"، ص ٦٢٠ - ٦٢٥ (السلطات الفارسية فى مواجهة اليهود والمصريين فى إيليفنتين). انظر كذلك ج. ميليز "يهود مصر من رمسيس الثانى إلى هادريان"، ص ٤٠. انظر بخصوص الكراهية التى انتشرت فيما بعد ضد اليهود فى الريف المصرى ر. ريموندون "ضد اليهود فى ممفيس".

(٦٦) انظر الكتابات الإغريقية على التماثيل الضخمة في أبي سمبل والتي ترجع إلى ٥٩٣ ق.م.، سيرا، ص ٥٥. ونجد في "خطاب أريستيه رقم ١٣" الصلة الواضحة بين غزوات بسامتيك والجالية اليهودية في إيليفنتين.

(٦٧) انظر اليهود في مصر، ص ٥٧

(٦٨) هذه هي الصورة التقليدية التي ينقلها كتاب الوقائع وكتاب الملوك طبقاً لغالبية التوراتيين (انظر فانكستين و ن. سيلبرمان "كشف التوراة"، ص ٣١٣ - ٣٥٣. وهذه الصورة تتوافق مع التفكير الكهنوتي المنتشر في جيروزاليم ولكنها لا تتوافق تماماً مع الحقيقة في الواقع على الأرض حيث تستمر بعض الممارسات الوثنية. ويبدو أن الممارسات الدينية في فلسطين في العهد الفارسي لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها في إيليفنتين ولم يطرأ عليها إصلاحات (طبقاً لما أكدّه الزميل كريستيانو جروتانيلي وأشكره على ذلك). انظر أيضاً ب. ساشي و ش. نيهان "ثلاث عبادات ومعناها في السياق الديني في يهوذا في العهد الفارسي".

(٦٩) ب. جرولو، "وثائق أرامية من إيليفنتين"، رقم ٩١

(٧٠) المصدر السابق، رقم ١٠

(٧١) المصدر السابق، رقم ٣٧

(٧٢) المصدر السابق، رقم ٨٩

(٧٣) المصدر السابق، رقم ١٠١ - ١٠٤

(٧٤) المصدر السابق، رقم ٩٦

(٧٥) فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٢٢٣، بخصوص منابع الكراهية ضد السامية أو ضد اليهودية، اقرأ كتاب ب. شيفر "يهوديفوبيا" الذي يؤيد المقولة أن ذلك يرجع إلى المصريين. وجدير بالذكر أن الإشارة إلى اليهود ظهرت لأول مرة بالهيريوغليفية في نهاية عهد البطالسة (غالباً في عهد بطليموس أولات) وكانت كتابة معادية. انظر أيضاً ف. بريسو "تنيس"، ص ٥٣٥ - ٥٦٤ (وأشكر يوري فولوكين، لأنه لفت نظري إلى هذا الاكتشاف الحديث)

(٧٦) ج. اسمان، "موسى المصرى: ذكرى مصر فى التوحيد الغربى) انظر سوبرا، (الملاحظة ٥٧)، لقراءة مزيد من المعلومات عن نظرية الكاتب اقرأ س. جروتانيللى "التقاليد المصرية" (باللغة الإيطالية)

(٧٧) انظر جدول التسلسل التاريخى

(٧٨) انظر ج. أسمان، موسى المصرى، ص ٧٧ - ٧٨

(٧٩) ج. أسمان يشرح نظريته وأفكاره بخصوص الأيقونات والتوحيد فى: "السياسة التيولوجية فى مصر وإسرائيل وأوروبا"، (بالألمانية)، ص ٢٤٥ - ٢٨٠

(٨٠) أ. م. دنيس، "بورتريه موسى للكاتب المعادى لليهودية مانتون" (القرن الثالث ق.م.) والرفض اليهودى للمؤرخ أرتابان، ص ٥٨. والفكرة نفسها سبق وقدمها طوماس مان، وقد أقر ج. أسمان بذلك فى (موسى المصرى، ملاحظة رقم ١٩، ص ٢٢٤)

(٨١) بخصوص أرتابان انظر إنفرا. وطبقا لشيريمون بناء على ما ذكره فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٣٢ و ٢٩٠ - ١٩١، وب. فإن داتر هورست، "المصلون المصريون والفلاسفة، مقتطفات مترجمة مع ملاحظات تفسيرية وشرح، لبيد، ١٩٨٤ (بالإنجليزية) وهى دراسات أولية عن الأديان الشرقية فى الإمبراطورية الرومانية"، ص ٨-٩ "لقد طرد الناس الملوثون بعد نبوءة إيزيس التى عاتبت امونيفيس بسبب هدم معبده، المطرودون يقودهم موسى /تيسيتان وجوزيف - بيتسيف

(٨٢) أ. ليفى، "سترابيس"، ص ٢٩٧. انظر ج. موسياس بشأن الاصطلاح جوزيف سارابيس "التفسير اليهودى لسارابيس" وكذلك ج. بوهاك "توقعات رابانية على الديانة المصرية"، ص ٢٢٨ - ٢٣٠ (التفسير اليهودى لإيزيس وسارابيس فى الآداب الرابانية)

(٨٣) تروتوليان، "إلى الأمم ٢"، ٨. انظر ريو فان تاريخ أكليريكى ٢، ٢٣ وكذلك بولين دى نول "كارمن ١١ فى سان فيليسم" أبيات ١٠٠ انظر سودا وسارابيس.

(٨٤) فيميكوس ماترنوس، "خطأ الأديان الوثنية"، ١٣، ١ - ٤ (ترجمة توركان، كوف)

(٨٥) كريستيانو جروثانيلي لفت نظري إلى أن الجدل حول التوراتيين بخصوص تأريخ قصة يوسف قد تأثر بالطبع بوجهة النظر المعادية لليهودية مثلما يعرضها مانتون. انظر أ. كانتيني، "شهادة مانتون بشأن قصة يوسف" (باللغة الإيطالية)، وكذلك رد ب. ساشي "مشكلة تأريخ قصة يوسف" (بالإيطالية)

(٨٦) انظر سترابون (مقتطفات مذكورة عن فلافيوس جوزيف "الآثار اليهودية ١٤، ٧، ٢")، انظر فلافيوس جوزيف، "ضد أبيون ٢، ٤"، يضع هذا الحي (حي الدلتا) في شمال غرب المدينة، بالقرب من القصر الملكي ولكنه ليس مكاناً منعزلاً (غيتو). ولم يكن هناك شهادة على وجود جالية يهودية منعزلة داخل الإسكندرية سوى بعد ذلك بكثير. انظر ب.م. فرازر "البطالسة في الإسكندرية"، الجزء ٢، ص ٥٥ - ٥٦

(٨٧) لم يكن عند الإسكندر أي سبب للمرور بجزيرة اليم سوى ما تسرده الأسطورة اليهودية كما جاءت في "خطاب أريستيه".

(٨٨) أ. وييل و.س. اوريو، "بحث عن اليهودية في العصر الإغريقي"، ص ٧٣

(٨٩) الكاتب المزيف الذي يحمل اسم هيكاتييه دابدار، كما ذكره فلافيوس جوزيف "ضد أبلون" (١، ١٨٣)

(٩٠) يقدم الراوى نفسه وكأنه شاهد على الأحداث تماماً مثلما فعل هيكاتييه دابدار ولكن هذا الراوى ليس هيكاتييه دابدار. واسم الكاهن إيزشياس يمثل مشكلة في حد ذاته حيث لا توجد أي شهادة تدل على وجوده. والوثائق الخاصة ب هيكاتييه دابدار والتي يعدها العلم الحديث مزورة لأنها مكتوبة بمعرفة مؤلفين يهود أو مسيحيين (ومن بينهم هذا الراوى الذي ذكرته هنا) ولا تزال هذه الوثائق تثير كثيراً من الجدل. انظر أ. وييل و.س. اوريو "إغريقيات"، ص ٩٥، ملاحظة ٢٣ وهما يعتمدان على ج.د. جوجر "عن مدى مصداقية الوثائق الخاصة ب هيكاتييه دابدار المذكورة عند فلافيوس جوزيف" (بالألمانية)، وانظر بار كوشفا، هيكاتييه دابدار المزيف عند اليهود. (بالإنجليزية)

(٩١) "خطاب أريستيه" ٢، ١٣ (ترجمة بيليتيه، ملحق للنصوص غير المسيحية)

(٩٢) مانتون، وادل (فلافيوس جوزيف، ضد أبيون، ٢٣٩ - ٢٤٠) (ترجمة ريناك "النصوص")

(٩٣) لازيه ١٩، ١٨ - ١٩ (وفي ذلك اليوم سيكون في مصر ٥ مدن تتحدث لغة كنعان وسوف تقسم بلولاء لهارفييه والجيوث، وسوف يطلق على إحداها اسم مدينة الشمس. وفي هذا اليوم سيكون هناك هيكل لهارفييه في وسط مصر وبالقرب من الحدود مسألة مخصصة لهارفييه (ترجمة دورم). انظر فلافيوس جوزيف، الآثار اليهودية، ١٣، ٦٤ - ٧١

(٩٤) انظر إنفرا، ص ١٤٤

(٩٥) انظر سوبرا، ص ١٠ وكذلك ٩٧ - ٩٨

(٩٦) ديودور دي سيسيل، ١، ٢٢، ٧

(٩٧) انظر بلوتارك "إيزيس وأوزوريس ١٩، ٣٥٨": على إثر معايشة بعد الموت بين إيزيس وأوزوريس ولت إيزيس طفلا ناقص النمو وضعيف في أعضائه السفلى اسمه هاربوكرات.

(٩٨) ديودور دي سيسيل، ١، ٢٣، ٧ - ٨ (ترجمة م. كاسيفيتس - دائرة الكتب)

(٩٩) نجد في "أرجونوتيك أورفيه" (٤٣ - ٥٦) أن هناك نوعا من الاتفاق: قام أورفيه في مصر بكتابة "الخطاب المقدس عند المصريين" (هو الذي كتبه بنفسه): "لقد أحضرت لك ... "الخطاب المقدس عند المصريين" كما كتبه بنفسه حينما كنت أزور ممفيس المقدسة وكذلك مدن أبيس المقدسة التي يتوجها النيل بالتاج من مائه القوى." (ترجمة ف. فيان، كوف)

(١٠٠) انظر س.ر. هوليداي، مقتطفات من المؤلفين اليهود الإغريق، الجزء ٣، أرسطوبول

(١٠١) المصدر السابق، ص ٦٩ حيث يصف المؤلف شخصية أرسطوبول مثلما وصفه مؤلف ماكابيه (١٠١٠) بأنه مدرس الملك بطليموس، غالبا بطليموس السادس، أما أوزيب في "الإعداد الإنجيلي" ٨، ٩، ٣٨، فإنه يقدمه بوصفه فيلسوفا يهوديا: "بالإضافة إلى فلسفته العتيقة فإنه يعتنق أيضا فلسفة أرسطو"، وطبقا لأوزيب فإنه

بالفعل الشخصية التي ذكرها مؤلف ماكابيه (١،١٠) وهذه الشخصية تهدى كتابتها الملحمية إلى بطليموس، ويذكر لنا أوزيب مقطعاً طويلاً من الإهداء إلى بطليموس يشرح فيها أرسطوبول أسلوبه الملحمي، انظر المصدر السابق، ٨، ١٠ وأيضاً ١٣، ١٢، ١-٦

(١٠٢) وصل لنا هذا "الخطاب المقدس" بعدة صيغ مختلفة نقلها كليمن السكندري ثم بسودو أغسطين ثم أوزيب (الإعداد الإنجيلي)، وسيريل السكندري في (ضد جوليان)، وتيودور دي سير (علاج الأمراض الأغريقية) وتيوسوفي دي تويينجن. وبعد كتاب بسودو أغسطين وكذلك مرجعية تيوفيل دانتيوخ استطاع علماء اللغويات الحديثة أن يعطوه عنوان "وصية أورفيه"

(١٠٣) انظر بسودو أغسطين وترجمة جان ميشيل روسيلي "أسطورة أورفيه واستقبالها عند اليهود في العهد الإغريقي والروماني"، ص ٣٦ - ٣٧. انظر أيضاً ما كتب إجمالاً عن هذا الملف عند ج.م. روسيلي "مقدمة" في ج.ب. فريدمان "أورفيه في العصور الوسطى، ص ٢٩٠. ولقد ذكر أوزيب شخصية أرسطوبول كمرجعية في "الإعداد الإنجيلي" ٨، ١٢، ٥

(١٠٤) أفلاطون "المأدبة" ٢١٨ وانظر أيضاً بداية القصيدة التي ذكرها تلاميذه.

(١٠٥) م. وست والترجمة المؤقتة بالإنجليزية أ.لاكس وج. موس (دراسات في أوراق البردي من درفني)، أكسفورد ونيويورك، ١٩٩٧، ص ١٢

(١٠٦) ذكر أوزيب أرتابان في "الإعداد الإنجيلي"، ٩، ٢٧ و ٣ - ٥، انظر ج. كولنر في كتاب شارل وورث "الوصية القديمة"، ١٩٨٥، ص ٨٨٩ - ٨٩٦. انظر أيضاً س. ر. هوليداي "مقتطفات من المؤلفين اليهود الإغريق"، الجزء الأول، ص، ١٨٩ - ٢٤٣. وكذلك ج. فرويدنتال، "إسكندر بوليستر"، ص ١٤٣ إلى ١٧٤ وأيضاً ج. موسيوس "الترجمة اليهودية لتوت - هيرمس". انظر أيضاً دروج "هومير أو موسى؟ التفسير الأولى المسيحي لتاريخ الثقافة"، ص ٢٥ - ٣٥

(١٠٧) م. هنجل، "الأدباء غير المعروفين" (بالألمانية) وأيضاً س.ر. هوليداي، رقم ٢٨ و ٢ و ٤.

(١٠٨) انظر أ.ب. زيفى "أونياس". وكذلك م. دلكور "معبد أونياس فى مصر" وأيضاً ج. بوهاك "يوسف وأسنتا والمعبد اليهودى فى هليوبوليس"، ص ١٩ - ٤٠ (تاريخ مختصر لمعبد أونياس)

(١٠٩) فلافيوس جوزيف "الأثار اليهودية" ١٣، ٦٤ - ٧١ (ترجمة ميليز "يهود مصر"، ص ١٧٨ - ١٨٠)

(١١٠) انظر أزييه ١٩، ١٨ - ١٩ وكذلك سوبرا الملاحظة ٩٣

(١١١) فلافيوس جوزيف "الأثار اليهودية" ١٣، ٧٠ - ٧١ (ترجمة ميليز "يهود مصر"، ص ١٧٩ - ١٨٠)

(١١٢) انظر ملاحظة ب. سافينيل لترجمته عن "حرب اليهود"، باريس، ١٩٧٧، ص ٥٥٢

(١١٣) انظر سافينيل وترجمته عن "حرب اليهود" ٧، ص ٤٢٦ - ٤٣٠

(١١٤) انظر برنارد "نقوشات من مصر الإغريقية الرومانية"، ص ١٩٦ - ٢٠٩، رقم ٤٢ - ٤٥ وأيضاً أ.ب. زيفى، "تل واليهودية".

(١١٥) انظر ترجمة ميليز "يهود مصر"، ص ١٨٠ - ١٨٢ ويقترح عليه فلافيوس جوزيف أن أونياس الذى كان يكن عداوة شديدة ضد الذين أجبروه على الرحيل كان يريد أن يناقش معبد جيروزاليم ("حرب اليهود" ٧، ص ٤٣١).

(١١٦) فلافيوس جوزيف "ضد أبيون"، ٢، ٤٩ - ٥٠. اقرأ عن هذه الأحداث ج. بوهاك "يوسف وأسنتا والمعبد اليهودى فى هليوبوليس"، ص ٢٢ - ٢٥ وأيضاً "ردود الفعل المصرية بشأن معبد أونياس".

(١١٧) ج. فيتلى وم. نورسا وف. برتوليتى "أوراق بردى إغريقية ورومانية" وانظر النص والترجمة عند ل. كونين "عن ملحمة أمينوفيس" (بالألمانية)، ص ١٤٨، ١٦٢ - ١٦٤ و ١٨٣ - ١٨٦ وكذلك ج. بوهاك "رد الفعل المصرى على معبد أونياس" وطبقاً له فإن "رابطى الأحزمة" الذين تسببوا فى حيرة المعلقين ربما يكونوا الكهان اليهود كما يذكر أيضاً لعنة من العصر الدوميتيكي ضد "رعيم اليهود"

(١١٨) انظر إنفرا، ص ١٩٧ - ٢٠٠ وأيضاً ٢١٠ - ٢١٥

(١١٩) بالنسبة للبيبلوغرافيا انظر ل. كوني "عن ملحمة أمينوفيس" (بالألمانية) ونجد أن أهم أوراق البردى المتعلقة بنبوءة صانع الفخار ترجع إلى الجزء الثالث من القرن الثاني ق.م.

(١٢٠) هناك احتلال آخر للهيكل بمعرفة مجموعة أجنبية من الممكن أن تكون يهودية أيضاً وفي الفترة نفسها بالتقريب. في عام ١٥٧ أعيد الثور بوشيس إلى معبد آمون في هرمنتيس وذلك بعد طرد "الأجانب من الياهو" (انظر مبير ورموند "بوشيس الثاني" (صندوق كشف الآثار المصرية)، ٤١، ١٩٤٣، ص ٦ - ٩ و الجزء الثالث، ص ٤١ رقم ٩). انظر فيما يتعلق برمز احتلال المعابد المصرية بمعرفة الأجانب خاصة السوريين الفلسطينيين، الملف الضخم الذي جمعه ش. تيارس "مدنيون وعسكريون في المعابد احتلال غير قانوني وطرد من المعابد"، ص ٥٠٤. انظر سوبرا فيما يتعلق بالأسماء ياهيو وياهو، خاصة في العصر الجديد ص ٢٩٨ الملاحظة ٥٣

(١٢١) بلين القديم، التاريخ الطبيعي، ١١، ٣١. انظر ف. بوجوه "الطفولة المعسولة في الحكايات القديمة"

(١٢٢) ج. بوهاك "يوسف وأسنتا والمعبد اليهودي في هليوبوليس"، انظر أيضاً روس كرامر (عندما التقى يوسف بأسنتا، حكاية قديمة عن النبي التوراتي وزوجته المصرية (بالإنجليزية)، ص ٨٦ وملاحظة ٦١)، وهذا الأخير يظن أن تفسير بوهاك خيالي وغير مقنع، ولكنه يقر بأنه لا يوجد أي تفسير آخر عن هذا المقطع يعد مقنعا (ص ٦٧)، كما أنه يرفض التاريخ المدون بأعلى هذا النص الذي يجعله أقدم رواية إغريقية وصلت إلينا. ويلفت النظر إلى أن التاريخ المدون بأعلى هذا النص لم يكن معمولاً به (في الغالب في القرن الأول ق.م) وأن هذا التاريخ اقترح بعد اكتشاف المصدر الإغريقي لهذه الرواية، أما المحققون الأوائل المسيحيون فإنهم حددوا تاريخه بالقرن ٤ أو ٥ بعد الميلاد، وجدير بالذكر أن المصادر اليهودية القديمة لا تشير أبداً لهذا النص. أما كرامر (ص ٢٢٨) فإنه لا يذكر زواج يوسف وأسنتا عند أرتابان وديمترئوس ويقول إنهما لا يرجعان إلى روايتنا هذه. كما أنه أيضاً يشكك في أهمية الموروث الثقافي الرايني (ص ٢٣١) الذي يعد باتيقول أول ناشر لهذه الرواية. وهذا الأخير قد حدد تاريخ النص في

القرن الخامس في منطقة هياربوليس (اسمها حالياً باموكال) كما أنه حدد أن مصدره الرئيس جاء من أسطورة بعنوان "أسطورة دينا وأسنثا"، ويقول كرامر عن المصادر المسيحية (ص ٢٣٧): "جميع الدلائل تشير إلى أن أسنثا لم تكن موجودة قبل الجزء الثالث من القرن الرابع الميلادي. ولم يذكر أي مؤرخ أو مؤلف قديم أي شيء عنها قبل القرن السادس الميلادي وجاء ذكرها في مقدمة ترجمة باللغة السريانية التي تذكر نصاً إغريقياً قديماً جداً"، أما عن أصل المؤلف نفسه فإن كرامر أيضاً يشكك فيه: "كنت أود أن أحدد بالاستناد إلى دليل معقول الهوية الدينية للمؤلف ولكنني في النهاية لا أعتقد أن هناك تأكيداً أو دليلاً واحداً على ذلك. وفي اعتقادي أن هذا المؤلف يهودي بدون انتماء لأي دين آخر كما لا أجد ما يبرر أنه كان مسيحياً..." (ص ٢٧٣) كما أن كرامر لا يثق في المصدر المصري لهذا النص ويميل إلى الاعتقاد بأن مصدره من الشرق الأوسط وربما يكون من سوريا (ص ٢٩١ - ٢٩٢). أما عن نفسي شخصياً فأنا مقتنع بما ذكره بوهاك.

(١٢٣) انظر إلى سوبرا، ص ٢٩٧ والملاحظة ٤٥

(١٢٤) ج. فرويدانتال، إسكندر بوليستر"، ص ١٤٢

(١٢٥) شخصيات أرساكاس، أريوماردوس أو أرساماس مذكورة عند أنشيل كقادة مصريين في سالامين؛ لأن مصر في ذلك العهد كانت ضمن الإمبراطورية الفارسية.

(١٢٦) س. ر. هوليدي يرجع هذه الشهادات إلى ب. م. فرازر "البطالسة في الإسكندرية"، الجزء ٢، ص ٩٨٥ والملاحظة رقم ١٩٩ والذي يؤكد أن اليهود والفرس كانوا يعيشون متجاورين في مصر. ويوجد في ممفيس حي "سوري فارسي" يؤكد هذه المقولة وترجع أقدم شهادة على ذلك إلى القرن الخامس ق.م. وتتعلق بالحامية اليهودية في إيليفنتين. ولكن هذا الاسم (ارتابانوس) يعد صيغة نادرة في مصر. ولكننا نجد في مصر وفي بعض البلاد المجاورة أسماء وشهادات أخرى مشتقة من الجذر نفسه الفارسي بعد إدخال تعديلات إغريقية عليها.

(١٢٧) م. هنجل "م. هنجل"، "الأدباء غير المعروفين" (بالألمانية)، ص ٢٣٩ - ٢٤١ لا يقدم أي شهادة على ذلك، ولكن نجد في مناطق غير بعيدة عن مصر عدة شهادات عن اسم ارتابان يطلق على كثير من اليهود. انظر ب. م. فرازر وأ. ماتيسوس،

قاموس الاسماء الإغريقية"، أكسفورد، ١٩٨٧، الجزء الأول، ص ٨١ وكذلك ج. لوديريتز "أسماء اليهود"، ١٩٨٣ ويقول فيها: إن بعض اليهود في مصر يحملون أسماء مصرية. انظر أيضا ف. تشريكوفر "الحضارة الإغريقية واليهود"، ص ٥٢٤، الملاحظة ٧ وص ٥٢٨ الملاحظة ٥٢. وهذا الأخير يرجع إلى مصادر "مدونة النقوشات اليهودية"، ٢، ١٤٨٠، ١٤٨٤، ١٤٨٦، ١٤٩٣، ١٤٩٦ و ١٥٢٠ حيث نجد يهود من الجالية اليهودية لونياس يحملون أسماء مصرية. ولكننا لا نجد في هذه المدونة أى اسم "أرتابانوس" ولا "أرتابان". واسم "أرتابان" الوحيد مذكور في "مدونة البطالسة"، الجزء ٧، لوفان، (١٩٧٥) وحدد بأنه مؤرخ وربما يكون هو شخصيتنا المذكورة.

(١٢٨) بخصوص نظرة شاملة على هذه المسألة انظر أ.م. دنيس "مقدمة للإنجيل القديم"، ص ٢٤١ - ٢٦٩ وأيضا هنجل في الهامش السابق ١٢٧

(١٢٩) عن هذا النوع من الاشتقاق الذى يصف جيلاً لغوياً أو جغرافياً أو وطنياً أو دينياً، انظر أبحاث موريس أولندر عن تكوين هير، وهو جد اليهود (هييرو) (ملخص علوم دينية وعلوم إنسانية).

(١٣٠) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلي"، ٩، ١٨، ١.

(١٣١) المصدر السابق، ٩، ٢٣ (ترجمة أز دى بلاس)

(١٣٢) المصدر السابق

(١٣٣) انظر الدراسة الأساسية أ. كليان جونتز (بالألمانية)

(١٣٤) انظر م. فينيارسزيك (بالألمانية)

(١٣٥) صياغة هذا المقطع غير واضحة: هل المقصود بالكتابة هو الحيوانات فى الهيروغليفية أو المقصود الحيوانات المقدسة مثلما يفسرها هوليداي؟ أنا شخصياً أميل إلى الكتابة الهيروغليفية على أساس أن أرتابان يقول: إن موسى هو هيرمس.

(١٣٦) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلي"، ٩، ٢٧، ٤ (ترجمة أز دى بلاس)

(١٣٧) كليمن السكندري (ستروماتس ١، ٢٣، ١٥٤) الذي يذكر أرتابان ويصر على هذه النقطة. أما بخصوص موسى الساحر انظر ج. جاجر "موسى فى الوثنية الإغريقية الرومانية، بطل فى ثقافة معاكسة" (بالإنجليزية)

(١٣٨) انظر الإعداد ١٢، ١

(١٣٩) انظر هوليدي، ص ٢٣٥ الملاحظة ٥٦ وأيضا ل. جنزبرج "أسطورة اليهود" (بالإنجليزية) ٢، ص ٢٨٣ وص. ٤٠٧ - ٤٤٠ والملاحظة ٨٠ (الترجمة الفرنسية لاج. سد راجنا، الجزء ٣، ص ٢٠٥ - ٢٠٧ وص ٣٤٣ ظ ٣٤٦ الملاحظة ٨٠)

(١٤٠) هيرودوت ٢، ٧٥ - ٧٦ وكذلك بومبينيوس ميلا، ٣ ن ٨٢ - ٨٣ (باللاتينية)

(١٤١) ديوسبوليس هي طيبة كما وصفها هيكانيه دابدار (انظر ديودور ١، ٤٥، ٤. وطيبة مرتبطة بـ كادموس (سوبرا، ص ٩٦) وهو جد أوزوريس - ديونيزوس الذي يلتقى بـ أورفيه وهي هنا تعد إحدى منشآت موسى.

(١٤٢) أوزاريب، "الإعداد الإنجلي ٩"، ٢٧، ٥

(١٤٣) انظر الملف الذى أعده هوليدي، فى تعليقه على أرتابانوس، مقتطفات، الجزء ١، المؤرخون، ص ٢٣١ الملاحظة ٣٧

(١٤٤) ديودور ١، ٢٨، ٤

(١٤٥) انظر على الأخص ديودور ١، ٢١ ن ٩ - ١٠ وأيضا ١، ٢٢ ن ٣ و ١، ٢٣، ١ (١٤٦) وفى هذه الجزيرة نجد أن الأسماك (بوصفها حيوانات التهمت العضو الذكورى لأوزوريس) أخذت جانبا وابتعدت. انظر هـ. جونكر وكذلك ج. يويوت، سترابون رحلة إلى مصر، ص ٢٦٠ - ٢٦١

(١٤٧) هيرودوت ٢، ٣٧ (ترجمة أ. برجات، باريس، ١٩٦٤ تم تعديلها)

(١٤٨) نفس المصدر، ص ٨١

(١٤٩) أبيلييه، "المدح" ٥٦ وجدير بالذكر أن مصر سواء عند هيرودوت أم عند أبيلييه، لا تقدم على أنها أرض المنبع للقاعدة المذكورة أو للقانون الذى يحددها، انظر سوبرا، ص ٨٦

(١٥٠) ٢ ماكبيه ٩، ٩: "هو الذى كان يتخيل منذ لحظة مضت بغير أنفه فوق كل البشر، وأنه يتحكم فى أمواج البحر وأنه يزن أعالي الجبال بميزان، ها هو الآن ملقى على الأرض يتلوى من الألم ويتم نقله على نقالة وهكذا يتضح أمام الجميع قوة الله. وبدأت الديدان تتكاثر على جسد هذا الكافر وأجزاء من جثمانه تتساقط وبدأ يذوق كل الآلام والعذاب بينما أفراد الجيش يتأففون من الرائحة الكريهة التى تبعث منه". (ترجمة جيويومونت، البليد)، انظر أيضا "إسكندر بوليستر"، ص ١٤٥

(١٥١) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلي"، ٩، ٢٧، ٣٧ (ترجمة أز دي بلاس)

(١٥٢) انظر بخصوص هذا الرمز ج. باهاك "ملاحظات رابينية عن الديانة المصرية"، ص ٢٣٠ الملاحظة ٦٤ والذى يرجعنا إلى "تأثير التوحيد اليهودى على العالم الإغريقى الرومانى" (بالإنجليزية)، ص ٥

(١٥٣) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلي"، ٩، ٢٧، ٣٧ (ترجمة أز دي بلاس)

(١٥٤) عن إسكندر بوليستر انظر ج. فرويدنتال "إسكندر بوليستر، الملاحظة ٢٧٣ و ٣ ٢٥١ وكذلك أ. روسون "الحياة الفكرية فى الجمهورية الرومانية الأخيرة" (بالإنجليزية)

(١٥٥) انظر بارتتيوس "الحكايات الغرامية لـ بارتتيوس" (ترجمة جاكوب سترن، نيويورك ولندن، ١٩٩٢)

(١٥٦) إسكندر بوليستر ٢٧٣ وكليمون السكندري، سترومات ١، ١٣٠، ٣. لقد أرسل ملك مصر، اوافراس، إلى سليمان ٨٠٠٠٠ عامل كما أرسل ملك الفينيقيين العدد نفسه ويرافقهم مهندس من مدينة صور اسمه هيررون وأمه يهودية من قبيلة داود.

(١٥٧) جوستين ٣٦، ٢ انظر و. هيككل وج. س. ياردلى "جوستين كتاب مختصر عن رواية بومبيه تروج" (بالإنجليزية)، أكسفورد، ١٩٩٧، الجزء الأول.

(١٥٨) نلاحظ هنا أن إسكندر بوليستر كان يعرف نصا عن المصادر التى أدت إلى تدخل سميراميس: يهوذا وأيديما أخذتا اسميهما من يهوذا وأيديميس، وهما ابنا سميراميس (مستخرج من كتاب استيفان دي بيزانس).

(١٥٩) هذه الأميرة المقدسة مذكور اسمها في الوثائق "ارياريتاس" وصنحج إلى "أتاريه" وهو اسم "أستارتيه" السورية طبقا لما ذكره سترابون في كتابه "الجغرافيا" ١٦، ٤، ٢٧

(١٦٠) أدوراس "أدر في السبعينية" تم تفسيره على أنه الإله آداد في الملوك ٨، هازيبيل هو قاتل آداد) انظر "فلافْيوس جوزيف"، الآثار اليهودية، ٩، ٤-٦

(١٦١) انظر ٧٠، ١ الملوك ١ - ١٤ و أيضا (فلافْيوس جوزيف"، الآثار اليهودية، ٨، ٦-٧ و ٩، ٤ - ٦

(١٦٢) تروج بومبيه "التاريخ العالمي" وملخص مقدم من جوستين، ثم ترجمة حديثة مع ملاحظات بقلم الأب من بور رويال، باريس، ١٧٠٨، الجزء ٢، ص ٣٠٢ - ٣٠٧

(١٦٣) مصر المقدسة (باللاتينية)

(١٦٤) انظر سوبرا، الملاحظة ٦٤

(١٦٥) انظر خروج موسى باليهود من مصر ٣، ٢١ - ٢٢ و ١١، ٢ - ٣ و ١٢، ٣٥

(١٦٦) يمكن أن يكون سترابون مدين لـ بوسيدونيوس (انظر راينهارت) ولكن هذا لا يمنع أن يكون أيضا من المفكرين. انظر ك. كلارك "بين الجغرافيا والتاريخ
البنائيات الإغريقية في العالم الروماني" (بالإنجليزية)، ص ١٩٣ - ٣٣٦

(١٦٧) هنا كلمة ناقصة والناشرون يكتبونها "مصر الجنوبية"

(١٦٨) يطلق في هذه المنطقة التي جاء منها سترابون في آسيا الصغرى اسم "تيوزيس" على الذي يعتنق اليهودية انظر ل. روبير "دراسات أناتولية"، ص ٤١١ وكذلك ل. روبير "النشرة"، باريس، ١٩٥٢، ص ٣١ وكذلك "نقوشات جديدة من سارد"، ص ٤١ - ٤٥. وهناك نص لـ افروديزياس يجعل فرقا بين "تيوزيس" و "وثي" ولا يزال الجدل مستمرا بهذا الخصوص، انظر بهذا الخصوص ل. فلدمان "اليهود والأجانب في العالم القديم"، (بالإنجليزية)، ص ٣٤٢ - ٣٦٩ وكذلك بيان نقدي من ب. شافر "يهودفوبيا"، الرقم ٣، ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(١٦٩) انظر إنفرا، ص ١٤٢ عن القرار ذي الطبيعة التنبؤية

- (١٧٠) الأوديسية، ١٤، ٣٢٨
- (١٧١) الفينيقيات، ٣٦
- (١٧٢) المصدر السابق، ٣٤
- (١٧٣) الأوديسية، ١٩، ١٧٩
- (١٧٤) أفلاطون، مينوس ٢ (٣١٩)
- (١٧٥) الأوديسية، ١٠، ٤٩٤
- (١٧٦) سترابون، "الجغرافيا" ١٦، ٣٤ - ٣٩ ولقد ترجمت أول النص ثم أخذت، ابتداء من ص ٣٨ (وفى الواقع هذا الشعور ...) بالترجمة القديمة لـ أ. تاردييه (باريس ١٨٨٠) مع بعض التعديلات.
- (١٧٧) هذا الرمز عن الانهيار متواتر، انظر سوبرا، ص ١٠٩ - ١١٠
- (١٧٨) انظر هـ. جانمار، "الساحات الصغيرة"، ص ٥٩٣ - ٦١٦ (التقليد القديم بشأن الساحات الصغيرة عند سترابون)
- (١٧٩) سترابون ١٥، ٣، ١٣ - ٢٠
- (١٨٠) انظر إنفرا، ص ١٧٨ - ١٧٩
- (١٨١) الملوك ٣، ٥ - ١٥
- (١٨٢) ما ذكر هنا بخصوص الحالمين المصريين هو خلاصة ما شرحه ف. بوجوه وى. فولوكين فى كتاب: تكوين أسطورة سارابيس: منظور فيما بين الثقافات، ص ٧٢ - ٧٥ (الحلم فى سقارة)
- (١٨٣) انظر ن. لويس "الإغريق فى مصر البطالسة" (بالإنجليزية)، ص ٦٩ - ٨٧. د. طمسون "مفيس فى عهد البطالسة" (بالإنجليزية)، ص ١٩٠ - ٢١١. م. شوفو "مصر فى عهد كليوباترا"، ص ١٥٨ - ١٧٣.
- (١٨٤) انظر ل. كونون "حلم نكتانابو" (بالإنجليزية) (ترجمة أ.ج. فيستوجيار" رؤيا هيرمس")، باريس، ١٩٥٠، الجزء الأول، ص ٥٥ - ٥٦ وكذلك م. شوفو

- المصدر المذكور، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. انظر أيضا ريهولت "حلم نكتانبو" فى كتاب بلانزيوس وب. شير: "نهاية العالم ومصر" (بالألمانية)، ص ٢٢١ - ٢٤٢.
- (١٨٥) ج. د. راى "أرشيف هور" (بالإنجليزية)، النص رقم ١٣، ص ٥٥ - ٥٧ وأيضا ١٣٠ - ١٣٦.
- (١٨٦) كير (س.س. ادجار، النحت الإغريقى"، القاهرة، ١٩٠٣. و أ. برنارد "نقوشات عن مصر الإغريقية الرومانية"، رقم ١١٢، ص ٤٣٥ - ٤٤٠.
- (١٨٧) انظر ف. بورجوه وى. فولوكين، "تكوين أسطورة سارابيس"
- (١٨٨) الخروج من مصر ٣، ٢ - ١٤ (ترجمة أ. دورم)
- (١٨٩) المصدر السابق، ٣٣، ٢٠ - ٢٣
- (١٩٠) إشكالية تجسيم الآلهة التى أثارت كثيرا من ردود الفعل الكهنوتية يعد موضوعا متواترا فى التوراة انظر س. سميث "منبع التوحيد التوراتى" (بالإنجليزية)، ص ٨٣ - ١٠٣
- (١٩١) الديترونوم ٤، ١٥ (ترجمة أ. دورم)
- (١٩٢) الخروج من مصر ٢٠ (ترجمة أ. دورم)، و الديترونوم ٥ (ترجمة أ. دورم) والتعليق الذى كتبه جون سولر "منبع الإله الواحد"، ص ٤٨ - ٥٤
- (١٩٣) س. سميث "منبع التوحيد التوراتى" (بالإنجليزية) ولمزيد من المعلومات الأساسية انظر س. جروتانلى "دين إسرائيل" (بالإيطالية) .
- (١٩٤) انظر ألبر دى بورى: "تحديد دورة جاكوب: بعض الأفكار بعد ٢٥ عاما"، ص. ٢٢١ - ٢٢٢ لمزيد من المعلومات عن هذا المؤلف الذى عاش أوائل عهد الإمبراطورية الفارسية فى سياق إعادة بناء المعبد وكذلك سوبرا، ص ١٠٧ - ١٠٨ الملاحظة ٦، ص ٢٩١ - ٢٩٢
- (١٩٥) فلافيوس جوزيف "الأثار اليهودية" ٢، ١٢، ٢٦٥
- (١٩٦) إينبيد ٨، ٣٤٧ - ٣٥٥ وأيضا إيفرا، ص ١٧٧
- (١٩٧) س. سميث "منبع التوحيد التوراتى" (بالإنجليزية)، ص ٩٣

(١٩٨) انظر سوبرا، ص ١٢٨

(١٩٩) انظر: فإن دير تورن "الصورة والكتاب" (بالإنجليزية)

(٢٠٠) انظر ملف سوبرا، ص ١٢٨ - ١٢٩

(٢٠١) جاء ذكر "الأجانب من بلد "ياهو" على شاهدة قبر الثور بوشيس (مذكور في سوبرا، الملاحظة ١٢٠). وبلد ياهو يذكرنا بجبل ياهيو وهو معروف منذ العهد الجديد (انظر سوبرا، الملاحظة ٥٣، ص ٢٨. وترجع أقدم شهادة عن يافيه إلى ديودور ١، ٩٤ الذي يقارن بين موسى واضع القوانين الذي يستلم قوانينه من تنزيل من إيوه بينما زارتوسترا يأخذ قوانينه من الشيطان أما زالموكيز فيستلم من هستيا.

(٢٠٢) انظر مقال إيوه للباحث جانمشينيتز في "الموسوعة الحقيقية" (بالإنجليزية) (بولى فيزوف ٩، ٦٩٨)

(٢٠٣) انظر فارون الذي ذكره أوغسطين. انظر ي. ليهمان "فارون عالم لاهوتى وفيلسوف روماني"، ص ١٧١ - ١٨٣ (التتويح الثلاثي عند فارون)

(٢٠٤) طبقا لشهادة جون ليدوس الذي عاش وألف في القسطنطينية في القرن السادس: "دى مانسيوس" ٤، ٥٣ وهو نص يحدد آراء علماء اللاهوت القدامى حول إله اليهود. والمقطع المذكور مستخرج من الكتاب ٥٢ (مفقود) بقلم: تيت ليف. انظر شول لوك "قارزال ٢"، ٥٩٣، ص ٨٥ وكذلك أيزنير: "في جيروزاليم لا أحد ينطق اسم الإله الذي يمتلك المعبد ولا يوجد في هذا المعبد أى صورة والناس الموجودون فيه يعتقدون أن هذا الإله ليس له وجه). انظر أيضا أ. نوردين، "الإله المجهول" ص ٥٨ - ٦٣ وكذلك أ. دس بلاس "إله اليهود غير الثابت"، ص ٢٨٩ - ٢٩٤.

(٢٠٥) فوروس ١، ٤٠ (٣، ٥). انظر تاسيت "الحكايات" ٥، ٥. انظر أيضا إيفرا، ص ١٨٠ والملاحظة ٢١٨.

(٢٠٦) لوكان، "قرزال ٢، ٥٩٢". انظر أيضا يوهاناس ليدوس، ٤، ٥٣

(٢٠٧) انظر ي. أمير "بدايات التوراتيين والفلاسفة التوحيديين واليهود الإغريق" (بالألمانية)

(٢٠٨) ترجمة ج. بيبان "اللاهوت الكوني واللاهوت المسيحي"، ص ١٣

(٢٠٩) الإيبينوميس يوضح الفارق بين الإله (تيوس فى المفرد) ويطلق عليه أحيانا "السماء الليلية" وأحيانا "أولمبيا" أو "كوزموس". وهذا الإله الكوني يتكون من المجموعة المتناسقة والمحسوبة بدقة للآلهة المرئية وهى الكواكب (الآلهة نفسها أو صور للآلهة: ٩٨٣ د - ٩٨٤ أ)، أسفل منها نقابل الشياطين، عائلة هوائية مهمتها هى ترجمة الأفكار (٩٨٤ ج). ويذكر الإغريقى (٩٨٤ هـ) أن الآلهة زيوس، هيرا والآخرين يمكن تنظيمها أو توزيعها بأساليب مختلفة طبقا للعادات. ولكن كل منها يجب أن تظل ثابتة بلا تغيير. ولم تأت المعلومات عن الآلهة غير المرئية (الكواكب) من الإغريق ولكن من سماء البلدان البعيدة مصر وسوريا. ولكن يجب أن نعرف أن كل ما أخذ الإغريق من "البرابرة" رفعوه إلى أعلى مستوى من الجمال التام"، بمساعدة تنبوءات دالف (٩٨٧ - ٩٨٨). انظر لووس ١٢، ٩٥٧. وانظر تيميه ٤٠ د وأيضاً ريفردان "الدين فى المدينة الأفلاطونية"، ص ٤٢ - ٤٦

(٢١٠) ج. بيبان "اللاهوت الكوني واللاهوت المسيحي"، ص ٢٨٨ - ٢٩٠. انظر أيضاً أزج. فستوجيار "رؤيا هيرمس" ٢، الإله الكوني، ص ٢١٩ - ٢٥٩

(٢١١) أرسطو، "عن الفلسفة" ١٣ وانظر روس "عند سيثرون، طبيعة الآلهة"، ٣٧ ٢، ٩٥ (ترجمة أوفراى أساسيس (دائرة الكتب)

(٢١٢) اقرأ سيناك "خطابات إلى لوسيلوس" ٩٠، ٢٨. انظر جون بيبان الذى وصف مراحل "اللاهوتية الكونية" فى كتاب عن نص أمبرواز. انظر ج. بيبان "اللاهوت الكوني واللاهوت المسيحي" (تحليل ودراسة أمبرواز ١، ١، ١ - ٤) على الأخص ص ١٣١ - ١٣٥ و ٢٩٢ - ٣٠٦.

(٢١٣) انظر المصدر السابق (ص ١٣٤) حيث يبدى سلز دهشته، لأن "اليهود الذين يقدرون السماء وسكانها من الملائكة قد أهملوا الأجزاء المهمة فيها: الشمس والقمر والكواكب" (أوريجون، ضد سلز، ٥، ٦)

(٢١٤) انظر فيلون السكندري، "الخاص"، ١، ١٢، ٦٦

(٢١٥) انظر سيثرون "حلم سيبين" و "هورتسيوس المذكور عند نونيوس"، ص ٤٠٢ وكذلك ميلر، ص ٣١٩، ١٤ - ١٦ وروش، ص ١٤١ وبورفير "عن التعفف"، ٢، ٤٦

(٢١٦) ج. ببيان "اللاهوت الكوني واللاهوت المسيحي"، ص ٢٩٠

(٢١٧) انظر س. إتيان "الآلهة في المدينة"، ص ٢١ - ١٤١

(٢١٨) فلوروس ١، ٤٠ (٣، ٥) وانظر سوبرا الملاحظة ٢٠٥. كذلك بلين القديم "التاريخ الطبيعي" ٣٧، ١٤ وهو يذكر وقائع انتصار بومباي على مجموعة من بلاد الشرق ومنها مملكة يهوذا، ويذكر كروم من ذهب (ربما الموجودة في جيروزاليم) من بين الموصوفات. انظر أيضا جوفونيل، ٣، ١٣، ٦ ٥٤٥ و ١٤، ٩٧ وأيضا بترون، ٣٧، ٢

(٢١٩) حرب اليهود، ٥، ٥، ٤ (٢١٠)

(٢٢٠) الآثار اليهودية ١٥، ٣٩٥ انظر أيضا أ. بيليتيه "الستار الكبير في معبد جيروزاليم" التقليد الثقافي عن "الحجاب الممزق" على الأخص ص. ١٦٦ - ١٧٢

(٢٢١) سلز المذكور عن أوريجون، "ضد سلز" ٥، ٦ (ترجمة م. بورنيه)

(٢٢٢) سلز المصدر السابق، ٥، ٤١ وهو يرجع إلى هيرودوت ١، ١٣١. انظر ديوجون لاريس ١، ٩ بخصوص النقوشات الفارسية عن الفلسفة اليهودية وأن البعض يقول إن اليهود ينحدرون من الملوك المجوس. اقرأ هيرودوت ١، ١٣١ وأيضا سيثرون "عن الفلسفة" ٣، ١٤ و "القوانين" ٢، ٢٦

(٢٢٣) تاسيت "الحكايات" ٥، ٥ وأيضا جون ليدوس الذي يذكر أيضا الحجاب الممزق وكروم الذهب في معبد جيروزاليم (دي منسيوس ٤، ٥٣، ٢)

(٢٢٤) انظر تاسيت وبلوتارك، إيفرا، ص ٢١٩ والملاحظة رقم ٣٠٦

(٢٢٥) انظر تاسيت في إيفرا، ص ١٩٣ - ١٩٦

(٢٢٦) خطاب أريستيه، ١٦ وفارون "الآثار الإلهية" ١٠٨ ب حيث يعرض إله اليهود على أنه جوبيتور مهما كان اسمه. وطبقا لجون ليدوس (دى منسيوس ٤، ٥٣، ص ١٠٩) حيث يذكر فارون "إياهو". انظر كذلك أوغسطين "مدينة الآلهة" ٤، ٩، ٣) والذي يحدد أنه طبقا لما ذكره فارون فإن جوبيتور هذا مقدس عند الذين يوجهون عبادتهم لإله واحد بدون صور. انظر أيضا نوردين "ياهفبيه وموسى فى اللاهوت الإغريقى" (بالألمانية)، ص ٢٨٢ - ٢٨٥

(٢٢٧) بلوتارك "آراء حول المائدة" ٤، ٥ حيث يتحدث عن أدونيس وديونيزوس وإله اليهود. انظر أوفيد "فن الحب" ١، ٧٥ (التقارب بين أعياد أدونيس ومحفل السبت السورى اليهودى) وكذلك تحريم الخنزير (تعرض أدونيس لاعتداء من ذكر الخنزير) له دور أساسى أيضا

(٢٢٨) ج. ليدوس، "ديمسيوس" ٤، ٥٣

(٢٢٩) ماكروب، "أعياد زحل" ١، ١٨، ٢٠ وانظر أيضا ج. اسمان "موسى المصرى"، ص ٨٩

(٢٣٠) لودفيج فون يان المذكور عند بولو ماستندريا "كورنليو لابيونو كاتب أفلاطونى لاتينى جديد يذكر الإله "إياهو" (بالإيطالية)، ص ١٦١ الذى يذكر الطابع الأنثوى للإله. انظر أيضا شارل جيوتار (فى كتاب ماكروب "أعياد زحل"، ١ - ٣، باريس، ١٩٩٧ (دائرة الكتب)، ص ١١٥ - ١١٦ والملاحظة ٢٦ ص ٣٠٥ ويحتفظ بذكر "إياهو" والوصف "إياهو القوى"

(٢٣١) كورنليو لابيونو كاتب ومؤلف عدة كتب عن الدين ولكن المؤلفين المسيحيين انتقدوه نقدا لاذعا خاصة أرنوب وأوغسطين، بخصوص المقطع الذى يهمنى هنا انظر ب. ماستندرا، ص. ١٥٩

(٢٣٢) جوستين المزيف، ١٥، ١ - ٢ كانت هناك إذن محاولات سابقة للتقريب بين إله اليهود فى الوقت الذى كتب فيه كورنليو لابيونو المقطع المذكور عند ماكروب. كذلك نجد الإله "إياهو" فى نصوص أخرى خاصة دعاء على ورق بردى موجود فى لييد (١، ٣٨٤) "إننى أدعوك يا "إياهو" كما يفعل المصريون وكما يفعل اليهود وكما يفعل الإغريق: أنت الملك، والحاكم الكونى وكما يفعل الكهنة الكبار، أنت

الخفى غير المرئى وأنظار تصل إلى كل شيء كما يفعل أهل يارت أنت القوى
"أويارتو". انظر أيضا ماركلباخ وم. توتى "ورق البردى عليه دعاءان دينى
وسحرى وكذلك اسمان "موسى المصرى" ص ٨٩-٩٢

(٢٣٣) عن دين وترتيبات ماكس ميلر انظر م. اولندر "لغات الجنة"، (طبعة ٢٠٠٢)، ص
١٦٧ - ١٧٥ وماكس ميلر "منبع وتطور الدين"، ص ٢٣٦ - ٢٤٨. وعن التوفيق
بين المذاهب المتعارضة (سنكريتيزم) انظر هـ. س. فارسنال "عدم الاستقرار فى
الديانات الإغريقية والرومانية"، وكذلك ف. بيران، "عن الاستخدام الجيد لمصطلح
سنكريتيزم"، وأيضا الصفحات الجميلة التى كتبتها فرانسواز دينون "سنكريتيزم أو
وجو مشترك: صور من التدين فى مصر القديمة".

(٢٣٤) أكروب "أعياد زحل"، ١، ٢٠ كان نيكوكريون مع الإسكندر الأكبر فى حملته ضد
مدينة صور قبل أن يتحالف مع بطليموس الأول الذى عينه حاكم على الجزر (انظر
مقال كلاين بولى "نيكوكريون")، ويمكن أن نستخرج من هذه النبوءة تأثير فكرة
فلسفية غير بعيدة عن نيكوكريون مثلما ذكره ر. فان دن بروك "نبوءة سارابيس"،
١٧ - ١٦ ٢٠

(٢٣٥) ترجمة من المؤلف ١

(٢٣٦) بابا أوكسى، ١٣٨٠ السطر ٦ من القرن الأول والثانى الميلادى من نشيد
أوكسيرنك ١٣٨٠ ومساره الجغرافى اللاهوتى حيث يعطينا نموذجا لخطاب
موجود وتقليدى عن "أسماء الأمم". فى مصر يطلق على إيزيس "الوحيدة" أما فى
أفروديتوبوليس فهى البحارة وكذلك تحمل اسم أفروديت أما فى كالاميزيس فهى
الناعمة، وفى كارينا فهى الحارة وفى نيسيو هى توزع الأبدية وفى مومفيس هى
حاكمة وفى هرموبوليس هى جميلة ومقسمة وفى نوكراتيس ليس لها أب وهى
كريمة ومنقذة وحاكمة وعالمية، أما فى سايس فهى أثينا وخارجها هى هاتور
(أفروديت) وهيرا وهستيا. أما فى خارج مصر وفى المسار التوجرافى الثانى
فهى أحيانا ليتو أو ديكينيس وتيميس أو أرتيميس أو أثارجتيس أو كوريه وهيكتاته
... إلخ ويجب أن نضيف الأناشيد الإغريقية لـ إيزيدور نارموتيس (من القرن
الأول ق.م.). انظر أ. برنارد "نقوشات من مصر الإغريقية الرومانية"، رقم ١٧٥،
ص ٦٣١ - ٦٥٢. انظر أيضا فاندربل "الأناشيد الإغريقية الأربعة لـ إيزيدور

وعبادة إيزيس" (بالإنجليزية) أما النصوص المصرية في فييلة فيمكن قراءتها عند ف. زابكار" أناشيد إلى إيزيس في معبدها في فييلة" (بالإنجليزية). أما أبيليه فإنه كتب في القرن الثاني الميلادي على لسان إيزيس مسئلها من مصدر قديم: "إني قادمة إليك يا لوسيوس وأنا متأثرة بصلواتك، أنا أم الطبيعة كلها وسيدة جميع العناصر والمكونات ومنيع جميع القرون والإله الخالصة، ملكة الملوك وأول ساكني السماء وأنا النموذج الواحد للآلية والإلهات. التطورات ٩، ٥) انظر طوماس م. دوسا "تخيل إيزيس: بعض الاستمرارية وعكساتها" (بالإنجليزية) وهو يعقد مقارنة بين إيزيس المصرية وإيزيس عند الإغريق والرومان.

(٢٣٧) س. ميتشال "عبادة الإله هيبسيفتوس عند الوثنيين واليهود والمسيحيين" (بالإنجليزية)، انظر أيضًا نيكول باليش (فلسطين، ص ٢٩٤-٢٩٥) حيث توضح أن تمثال سيرابيس السكندري كان التمثال المختار ويحظى بالقدس في "سيزاريه ماريتيم" وهي مدينة تنشط فيها الجاليات التوحيدية (اليهودية والساماراتية والمسيحية). كما تلاحظ أن صفة "العالى" التى كانت منتشرة في بارلمير كانت غائبة في فلسطين حيث تنتشر الصفة "الكبير" أو "كيريوس" أى "السيد" أو "سبتر" أى "المنفذ"

(٢٣٨) انظر بيترسون "الإلهة إيزيس"، ص ٢٢٧ وكذلك وإيريتش "ديانة سارابيس" (بالألمانية)، ص ٢٤ وأيضًا أسمان 'موسى المصرى"، ص ٨٩ والملاحظة ٧٢ وص ٣٤٣ وهو يرجع إلى نيلسون" الديانات الكبيرة" (بالألمانية)، الطبعة الثانية، ميونيخ، ١٩٧٤، الجزء الثانى، ص ٥٧٣

(٢٣٩) جوليان، "الخطاب" ١١، ١٣٦،

(٢٤٠) بوسيدونيس الذى يذكره ديودور (٣٤، ١ - ٣ مستخرج من فيتوس)

(٢٤١) ١ ماكابيه ١، ٤١-٥٤ بخصوص مصدر هذا التعبير واشتقاقاته ابتداء من اسم الإله بعل شامين، انظر أ. وييل، ص ١٤٦

(٢٤٢) انظر بخصوص المسار اليهودى لـ تاسيت التحليل والملفات التى أعدها ر. بلوخ عن تاسيت (بالألمانية)

(٢٤٣) وادال (نصوص بلوتارك، إيزيس وأوزوريس، ٢٨). اقرأ من الشروحات والتفسيرات الحديثة بلوخ الذى يذكر أن تاسيت لا يتبع مرجعية هيكتيه دابدار مباشرة ولا بوسيدونيوس ولا تروج بومبيه، ويعلن وادال بوضوح أن مانتون قد ذكر فى كتاباته إيزيس وأوزوريس وأبيس وسارابيس والآلهة المصرية الأخرى.

(٢٤٤) ليزيماك كتب حوالى ٢٠٠ عام ق.م. أو بعد ذلك وقد جاء بعد منازيا

(٢٤٥) انظر ف. بورجوه وى. فولوكين، "تكوين أسطورة سارابيس"

(٢٤٦) باب أوكسى ١٠، ١٢٤٢ "المدونة اليهودية" ٢، ص ١٥٧، ١. انظر أز هـ. موسيريلو "قائع الشهداء، وقائع من الإسكندرية" (بالإنجليزية)، ص ٣٢ انظر أيضًا ميلاد مودرزيجويسكى "يهود مصر"، ص ٢٦٧.

(٢٤٧) انظر هذه السخرية التى نقلها سير رونالد سيم فى "تاسيتوس"، الجزء الأول، ص ٢٠٦

(٢٤٨) بخصوص هذه الشخصية انظر ميلاد مودرزيجويسكى "يهود مصر"، ص ٢٥٥ — ٢٦٢

(٢٤٩) شيريمون المذكور عند فلافيوس جوزيف، "ضد أبيون" ١، ٣٢، ص ٢٩٠-٢٩١. وكذلك انظر فإن دير هورست "المصلون المصريون والفلاسفة" (بالإنجليزية)، انظر سوبرا الملاحظة ٨١، ص ٨-٩ وكذلك ب. ردفورد "أوزارسب" الذى يحدد أن النص الذى كتبه القسيس شيريمون وهو معاصر لـ نيرون، فإن الدور الذى أعطاه مانتون لموسى قد ذكره من قبل "فريغافائيس" واسمه مشتق من الاسم المصرى "رئيس قراء المعبد"، انظر أيضًا ي. كونيغ "السحر والسحرة"، ص ١٩ - ٢٠

(٢٥٠) هذا ما يوحى به نص تاسيت، الرواية الثالثة.

(٢٥١) انظر بلوتارك "عن اختفاء النبوءات" ١٨. بلوتارك يصف هذه الجزر فى بريطانيا العظمى حيث ينام الملك العجوز كرونوس وهو محاط بالشياطين (جيل الآلهة القدامى التيتان الذين هزمهم الأولمبيون). ونجد ذلك فى التعليق حيث إن أحد شخصيات الحوار واسمه ديمتريوس يروى حكاية وفاة بأن الكبير، ويقول: بعد قليل من وصول ديمتريوس إلى بريطانيا العظمى "لقد حدثت عدة ظواهر فى الجو

أثارت الفوضى وتبوءات كثيرة: فلقد اشتدت الرياح وانقضت علينا العاصفة وبعد هدوء العاصفة قال أهل الجزيرة: إن أحد المخلوقات العليا قد اختفى. وفي الواقع ومثلما ينطفئ مصباح مضى فإنه لا يسبب مضايقات لأحد ولكنه ممكن في لحظة انطفائه وهو ينطفئ يؤذى بعض الموجودين (يجب أن نتخيل مصباحا بالزيت وأنه حين ينطفئ يخرج دخانا كثيفا) وهكذا فإن النفوس الكريمة مادامت هي موجودة نورها لا يضايق أحد ولكنها حين تختفي فإن اختفاءها يثير الرياح والعواصف وأحيانا تبعث في الهواء أشياء سيئة وأحيانا أيضا يكون بها سموم (ترجمة فلاسليار، كوف)

(٢٥٢) دنيس دالكرناس "الأثار الرومانية" ١، ٣٤ (ترجمة ف. فرومانتين و ج. شنابل" دائرة الكتب)

(٢٥٣) انظر م. ليجلاي، "زحل الإفريقي "

(٢٥٤) الآلة الموسيقية "الهارب" باليونانية

(٢٥٥) فيرجيل "جغرافيات" ٢، ١٧٣ - ١٧٤ (ترجمة شخصية للمؤلف)

(٢٥٦) المصدر السابق، ٢، ٥٣٦ (ترجمة ج. دي ليل)

(٢٥٧) فير جيل "حكم زحل"، "باكوسيات" ٤، ٦ (ترجمة كوف)

(٢٥٨) ب. فيدال ناكيه "الأسطورة الأفلاطونية عن السياسة: غموض العصر الذهبي في التاريخ" عند ج. كريستيفا ج. ميلنر "اللغة والخطاب والمجتمع عند أيمل بينيفست"، باريس، ١٩٧٥، ص ٣٧٤ - ٣٩٠ وأعاد ب. فيدال ناكيه الصياغة في "الصياد الأسود" ن ص ٣٦١ - ٣٨٠

(٢٥٩) تاسيت "الحكايات" ٥، ٤، ٧

(٢٦٠) بلوتارك، "ليزيس وأوزوريس" ١٣-١٩ (موراليا ٣٥٦ أ)

(٢٦١) المصدر السابق، ٣١، (موراليا ٣٦٣)

(٢٦٢) في الخروج ٤، ٢٠ يغادر موسى مدين للذهاب إلى مصر "أخذ زوجته وأبناءه وركب الحمار وعاد إلى مصر". وهذه الصورة ليس بها ما يعيب في السياق التوراتي، انظر هـ. لوكلارك "الحمار"، ولكن العكس صحيح في الخيال الإغريقي

الرومانى. انظر أ. وولف الذى يرجع إلى أوفيد "فن الحب، ٢، ٧، ١٥) ويذكر رمز الحمار فى العصور القديمة. فى مصر القديمة يرمز الحمار (وهو حيوان الإله ست) إلى ركوبة أمراء آسيا: جون يويوت يقول فى كتابه "الحمار": "شبه المصريون الفاتح الفارسى العنيف بـ ست ، أطلقوا عليه اسم الحمار لذلك أراد أرتاكزكز الثالث أن ينتقم منهم ومن هذه التسمية فقام بعمل مدنس لأنه ذبح الثور إبيس وجعلهم يقدمونه له كوجبة غذاء ونصب مكانه فى المعبد "الحمار" وقدم له القرابين المقدسة." ويعد مناسيراس دى باتراس أول من ذكر وجود تمثال حمار فى معبد جيروزاليم، وهو كاتب من القرن الثالث ق.م. كما ذكره فلافيوس جوزيف فى كتابه ("ضد أبليون" ٢، ٩). ولقد ذكر مناسيراس دى باتراس رأس حمار من الذهب وهو تمثال نادر ولا نعرف وظيفته فى المعبد. أما بوسيدونيوس (ذكره ديودور دى سيسيل ٣٤، مستخرج من فونتيوس) وذلك ما بين القرن الثانى والقرن الأول ق.م.، فإنه يدعى أن أنتيوش إبيفان قد اكتشف تمثالا لـ موسى وهو راكب حمار. انظر بيكرمان "منشورات علماء الآثار" (بالألمانية). وتاسيت هو أول تحدث عن عبادة الحمار فى قدس الأقداس فى معبد جيروزاليم (انظر سوبرا، ص ١٨٦)

(٢٦٣) كان القدماء يسخرون من عبادة الحيوانات عند المصريين وتلك كانت عادة منتشرة لديهم فى مصر انظر ك.د. سميليك و.أ. همرلر جيڪ آراء عن عبادة الحيوانات عند المصريين فى العصور القديمة كجزء من التفكير القديم عن مصر" (بالإنجليزية)

(٢٦٤) انظر سوبرا، ص ١٤٤

(٢٦٥) ج. هيرجون "ثلاث دراسات عن الأبيات المقدسة"

(٢٦٦) ج. ديموزيل "الديانة الرومانية العتيقة"، ص ٢١٨. انظر أيضا فستوس، ص ٤١٤ وأيضاً ليندساي (بمباس السادس) (بالألمانية)، طبعة ليندساس، ليبزج، ١٩١٣

(٢٦٧) سترابون "الجغرافيا" ٥، ٤، ١٢ (ترجمة ج. هيرجون "ثلاث دراسات عن الأبيات المقدسة"

(٢٦٨) فستوس، ص ١٥٠ وأيضاً ليندساي ("ثلاث دراسات عن الأبيات المقدسة")

(٢٦٩) ترجمة أ. دورم

(٢٧٠) انظر هـ. ليفي "يهودا في الأدب القديم" (بالألمانية) وأيضاً د. سيلدن "الإثيوبيين" وفي الإيقونات نجد أن سيفيه وكاسيوييه وأندروماد يظهرون وبشرتهم بيضاء بينما خدمهم ملامحهم أفريقية. انظر س. بيرار "صورة الآخر والبطل الأجنبي"

(٢٧١) أشيل "الأناشيد" ٣١٢، ابولينار المزيف، المكتبة ١، ٢

(٢٧٢) نقل لنا إيتيان دي بيزانس هذه المعلومة

(٢٧٣) بخصوص هذا النوع من الوحوش المائية انظر ج. بابادوبولس ود. ريسيليو "الوحوش المائية في العالم الأغريقي" (بالإنجليزية) (بخصوص أندروماد، ص ٢٠٧)

(٢٧٤) انظر ف. فرونتيسي ديكنرو "أندروماد وميلاد الأعشاب المائية"

(٢٧٥) بلين القديم "التاريخ الطبيعي"، ٩، ٥، ١١

(٢٧٦) فلافيوس جوزيف "حرب اليهود"، ٣ ص ٤١٩ - ٤٢١ (ترجمة كوف)

(٢٧٧) بوسانياس "وصف اليونان"، ٥، ٣٥، ٩

(٢٧٨) ليفي "تاسيت ومنبع الشعب اليهودي"، ص ٣٣٣

(٢٧٩) ج.ب. فرنون "الطعام في بلد الشمس"، ص ٢٤٠

(٢٨٠) هيرودوت ٣، ١٨ - ١٩

(٢٨١) جوستين "التاريخ العالمي" (مختصر للتاريخ الفلسفي لـ تروج بومبييه)، ٣٦، ٢ انظر هيكل وج. س. ياردلي، سوبرا، ملاحظة ١٥٧) وسوبرا، ص ١٦١

(٢٨٢) الإلياذة ٤، ١٨٤ - ١٨٥ (ترجمة ب. مازون)

(٢٨٣) فلافيوس جوزيف "ضد أبيون" ١، ٢٢ (ترجمة ريناك)، تيودور ريناك "نصوص المؤلفين الإغريق والرومان الخاصة باليهودية"، ص ٦ والملاحظة رقم ١ وهو لا يوافق على ذلك: الجبال الوحيدة موجودة في لسيا، أما التسريحة على شكل حصان فإن هيرودوت (٧، ٧٠) يجعلها للإثيوبيين الشرقيين في جيوش كزاركز.

أما إكليل الرأس الدائري فهو محظور كما جاء فى الليفتيك (١٩، ٢٧) وهذا
الرفض لإدراج كوريلوس فى ملف الشهادات منتقد جدا: فليس هناك ما يبرر أن
يكون المنظور الإغريقى أدق من عالم اللغويات. وهذا يذكرنا بالشهادة غير
المناسبة لـ تيوفراست فيما يختص بالقربان اليهودى هولوكست (انظر سوبرا،
ص ٩٨ - ٩٩)

(٢٨٤) ليزيماك عند "فلافيوس جوزيف" ضد أبيون"، ١، ٣٤. ونذكر بأنه عند هيكاتييه
دايدار كان الأمر يتعلق بوباء الطاعون الذى ضرب البلاد بسبب الوجود الأجنبى
فيها بينما ذكر مانتون مجموعة من الأهالى التى تم عزلها وكانت مكونة من
مرضى الجذام (وهو مرض يجعل البشرة مبقعة) وكذلك بسبب وجود غير
الطاهرين (المدنسين)، أما شيريمون فإنه يصف الأشخاص حاملى النجاسة
والملوئين بالبقع.

(٢٨٥) ليزيماك عند فلافيوس جوزيف "ضد أبيون" ١، ٣٤ (ترجمة ريناك) (نصوص تم
إدخال تعديلات بسيطة عليها)

(٢٨٦) مشتقات من كلمة "هيرون" (هيكل) و"سولين" (عامود) .

(٢٨٧) ترجمة يونانية لاسم المدينة بالعبرية والتى تعنى غالبا "تأسيس من الإله سالم".

(٢٨٨) تاسيت "الحكايات" ٥، ٣ والمؤلفون هم "أصحاب السلطة" وهو ما نقله فلافيوس
جوزيف عن الثقافة المعادية المستلهمة من مانتون. ويعد كل من ليزيماك
وابولينوس ومولون وأبيون (وهم معاصرون للإمبراطور كاليجولا) هم الشهود
الأقربون من تاسيت.

(٢٨٩) "إيسويس" هى المرادف للكلمة اليونانية "بوستاجما" (قرار إلهى وهو غالبا ذو
علاقة بالحلم)، انظر سوبرا، ص ١٧٠

(٢٩٠) تاسيت "الحكايات" ٥، ٣، الكارثة من كل نوع (المرض هنا والعبودية هناك) ويتم
تفسيرها عند القدماء بأنها ترمز لحقد من الآلهة ولا تدر أى تعاطف. والنموذج
لهذا الموقف موجود فى الأوديسية.

(٢٩١) تاسيت لا يستخدم تعبير "جنس" و"جينيس" بمعنى تحقيرى وغالبا من يترجم —
جنس الإنسان، والكلمة اللاتينية: جينيس تعنى بكل بساطة مجموعة من البشر من
نفس المنبع ولديهم صفات طبيعية مشتركة. مثال: الجنس البشرى أو الجنس

الرومانى (الرومان) وكذلك "جنس السمك" أى المعنى العام "طبقة" أو "توع". والناس (جنس) هم مجموعة من البشر ينحدرون بالوراثه من ذكر أى من جد مشترك، رجل يحمل اسم ما، وفى البداية تكون هذه المجموعة قبيلة. ثم يتحول المعنى إلى أسرة وأمة وشعب، أما فى العصر الإمبريالى فإن "جنت" معناها الأمم الأجنبية بالمقابل الشعب الرومانى. وعند المسيحيين "الجنت" تعنى "الوثنيين" (من "جويم" بالعبرى). أما لكلمة "يهودى" انظر ش. كوهين "بداية التهود"، ص ٦٩ - ١٠٦

(٢٩٢) توجد هنا استعادة، مع تعديل بسيط، لرمز ذكره ليزيماك (فلافىوس جوزيف "ضد أبليون" ١، ٣٤، حيث يظهر شخص اسمه موسى، ظهر من حيث لا يعلم أحد، وأخذ قيادة العمليات وأعطى أمرا بالسير فى "طريق أوحد"

(٢٩٣) انظر مانتون، ٦٤ - ٦٧ كما ذكره واديل

(٢٩٤) نبوءة صانع الفخار، فى نص باب أوكسى ٢٣٣٢، العامود ٢، السطر ٣٤. انظر بلوتارك، اليكس رقم ٢١، طبعة كروزىوس، ١٨٨٧ وانظر أيضا م. الياد "الحمل الطائر" (بالإيطالية) فى "من زالموزيس إلى جانكيزخان"، ص ٢١٨ - ٢٤٦

(٢٩٥) انظر تقديم النص الديموطيقى وترجمة بقلم ديديه دوفوشال "النبوءات فى مصر القديمة"، ص ٢٧ و ٣٠.

(٢٩٦) الحكايات التى يذكر فيها هيرودوت الفرعون منقرع (ميكرينوس) وهو الذى بنى الهرم الثالث، ترجع كلها إلى الثقافات الموروثة عن بوكوريوس، طبقا لما ذكره أ. لينسكى "المسلة المصرية الأرامية لـ توما، ابنة بوكورينيف"

(٢٩٧) ليزيماك وتاسيت يؤرخون خروج موسى باليهود من مصر فى عهد بوكوريس. أما أبليون فإنه يحدد تاريخ السنة الأولى للألمبياد السابع (ويوافق ٧٥٢ ق.م.) أما فلافىوس جوزيف فإنه يرجع إلى مانتون ويقول: إن تأسيس جيروزاليم يرجع إلى الوراء بزمان طويل.

(٢٩٨) انظر الرواية التى نقلها ديودور ٣٤، ١، ٣ (مستخرجة من فوتيوس) وهى قريبة جدا من رواية تاسيت ولكنها مثلها فى القضاة، انظر سوبرا، ص ١٨٦

(٢٩٩) بلوتارك "آراء حول المائدة"، ٤، ٥، ٣ (٦٦٧ - ٦٧١) بخصوص بلوتارك والمحرمات الغذائية في اللفييتيك ١١، ١، ٨ انظر فولى كارياتور، ومانتون طبقا لـ واديل واليان "شخصية الحيوانات" ١٠، ١٦ (ترجمة أ. زوكر - دائرة الكتب) ويقول: إن الشخص الذى يشرب لبن الخنزيرة تظهر على جسده بقع بيضاء ويقع الجذام "ولا نغرق فى أى سياق قال مانتون ذلك: ولا نستطيع أن نؤكد إلا أن ذلك يتعلق بـ موسى - اوزارسب.

(٣٠٠) م. دوجلاى، "عن النجاسة"

(٣٠١) الوصية الثالثة من الوصايا العشر، ويوم أجازة السبت مشروح بطريقة مختلفة فى الخروج ٢٠، ١١ (يوم أجازة بعد الأيام الستة للخليقة) وفى التوراة ٥، ١٥ (الاحتفال بالخروج من مصر)

(٣٠٢) انظر ر. سن. بلوخ "جغرافيا بلا أرض" (بالإنجليزية)، تاسيت خروج اليهود والسياق الجغرافى

(٣٠٣) من الواضح أن تاسيت يرجع إلى مصدر يصف الوضع الدينى قبل هدم المعبد بمعرفة تيتوس.

(٣٠٤) يظهر زواج الأقارب هنا لأول مرة فى الملف الإغريقى الرومانى وهو مذكور بوصفه مؤسسة يهودية. وقد قننها استراداس خلال المهمة فى جيروزاليم فى العام السابع من حكم أرتكرزركز الأول (فى ٤٥٨) وتظهر هذه العادة وكأنها شعيرة، حيث تم التفقة بين يهوذا وبنيامين وبين زوجاتهم أو بمعنى الطلاق، لأنهم تزوجوا زواجا مختلطاً (توجد قائمة طويلة بالأسماء)، بمناسبة الاحتفال بتجديد العهد (إيستراداس ٩ - ١٠) و(التوراة ٧، ٣ - ٦). والفترة الزمنية الفاصلة بين هذا التنظيم لإعادة تكوين المجتمع وبين الشهادات الأولى الإغريقية عن اليهودية تقارب قرناً ونصف أو قرناً واحداً فقط إذا اعتمدنا أن مهمة استراداس فى جيروزاليم فى عهد أرتكرزركز الثانى (عام ٣٩٨). عن مشكلة تحديد التاريخ انظر ب. بريانت "تاريخ الإمبراطورية الفارسية"، ص ١٠٠١ - ١٠٠٢. وكذلك هيكتيه لبادار الذى يشير إلى (انظر رينك "النصوص، ص ١٩) قواعد للزواج أقرها موسى وهى مخالفة لقواعد الشعوب الأخرى ولكنه لم يعط تفاصيل أكثر. أما مانتون الذى يشير إلى الأمر الذى أصدره موسى لأتباعه بالألا يتحدوا إلا من الأشخاص الذى أقسموا قسم الولاء مثلهم، ولكنه لا يتحدث بوضوح عن الزواج، أما

بوسيدنيوس (عند ديودور دى سيسيل، ٣٤، مستخرج من فوتيوس، مجموعة ٢٤٤
(٣٧٩ ب) فهو يذكر أن اليهود يرفضون الجلوس مع الأجانب على المائدة نفسها والاكل
معهم، وخطاب أريستيه (١٣٩ ٩) يذكر تحريم أى اقتراب من الأجانب. ولكن تاسيت
يعد أول من تحدث عن الزواج بين الأقارب.

(٣٠٥) هذا المصطلح عن الدين كما يقدمه تاسيت لا يتفق مع كلمة (ريليجيو) فى التعريف
الهرمسي (مدونة هرميس، ٢٥). انظر أز فستوجيار "تبوءة هيرمس ٢، الإله الكونى"، ص
(٩١)

(٣٠٦) كان باب المعبد يعلوه لافتة كبيرة تتدلى منها كروم وعناقيد من العنب فى حجم
رجل: فلافيوس جوزيف "حرب اليهود" ٥، ٢١٠. انظر أيضا "الأثار اليهودية" ١،
١٥، ٣٩٥ وأيضا بلين "التاريخ الطبيعى" ٣٧، ١٤ وكذلك فلوريس ١، ٤٠ (٣ -
٥). انظر أيضا سوبرا، ص ١٤٨ - ١٥٠. وغالبا ما يتم تشبيه إله جيروزاليم بـ
ديونيزوس: والشاهد المهم هو بلوتارك "أراء حول المائدة"، ٤، ٦ (٦٧١ - ٦٧٢)
والذى يرى أن الحفل الخاص بالخيام هو احتفال باكوسى، أما تاسيت فهو يرفض
هذا التعليل لأنه يرى أن جميع حفلات اليهود حفلات حزينة. انظر فريديريك برينك
الذى قدم تعليقا مهما عن هذا الملف وأترجم هنا بعض الأسطر: "قد يكون من
الممكن أن اليهود، حتى قبل وصول الإغريق عندهم، كانوا قد شبهوا إلههم بإله
الخمير أو على الأقل قدموه هكذا للعالم الخارجى. والشهادة الأولى على ذلك تأتي
من اليهود أنفسهم. والدليل هو قطعة النقود التى صكوها "جيهود" فى القرن الرابع
حيث يظهر الإله على هيئة زيوس ولكن مع صفات ديونيزوس وخاصة القناع.
وكان "إيهافيه" قد تم تشبيهه قبل ثورة الماكبيه، بعدة آلهة للخمير فى الشرق الأوسط
وتم عبادته على هذا الأساس. وعندما أحضر المكابيه عادة الاحتفال بعيد الحانوكه
اختاروا بأنفسهم تاريخا لهذا العيد يتوافق مع أعياد ديونيزوس. ويهود إيطاليا هم
أيضا مسئولون عن تشبيه إيهافيه بـ سابازيوس، مثلما شهد بذلك عام ١٣٩ ق.م.
(طبقا لـ فالار ماكسيم ١، ٣، ٣ حيث إنه طرد اليهود من روما فى ذلك العام؛
لأنهم حاولوا أن يدخلوا فى روما عبادة جوبيتور سابازيوس. وبعد مضى قرن من
الزمان نجد على القطع المعدنية المسكوكة لـ انتيجون ماتاتياس (٤٠ - ٣٧)
إكليلا من اللبلاب وعنقود عنب، وأخيرا الدليل الدامغ للذين أرادوا أن يجعلوا من
الإله العبرى هو ديونيزوس فهناك هذه الكروم الكثيفة والمذهبة على واجهة معبد

هيرود. وعلى النقود اليهودية المسكوكة فيما بين الثورات اليهودية من ٦٦ إلى ٧٣ ومن ١٣٢ إلى ١٣٥ نجد أيضًا صفات أخرى مماثلة لصفات ديونيزوس منها: الزهرة، عنقود العنب، وكذلك نجد الأشياء نفسها والرموز على القبور في فلسطين وفي المعابد (انظر اليهودية والمسيحية عند بلوتارك (بالإيطالية)، ص ٢٤٤). برينك يستكمل ملف قدمه م. سميث الذي يرجع "إلى الخمر الذهبى في فلسطين" (بالإنجليزية)، ص ٨٢١ - ٨٢٤

(٣٠٧) تاسيت "الحكايات" ٥، ٧، ١

(٣٠٨) فارون كما ذكره أوغسطين "مدينة الله" ٤، ٣١ وكذلك ٤، ٩ وهناك مقطع آخر لـ فارون "عن الاتفاق الأنجيلي" ١، ٢٢ - ٣٠ وانظر أيضًا التحليل والتعليق ب. كاردونس "عودة المقدس عند فارون" (١٦-١٧) وهو مفيد ولكنه كيف كاف. انظر أيضًا سترابون "الجغرافيا" ١٦، ٢، ٣٥. وكذلك تيت ليف الذى ذكره جون ليديان، انظر سوبرا، ص ١٤٨ والملاحظة ٢٠٦. والفصل الثانى من كتاب ب. شافر "اليهود يفوبيا"، ص ٣٤ (رب اليهود) (بالإنجليزية)، يعطى تقريراً عن هذه المسألة.

المسيحية وتاريخ الأديان
تنوعات حول النور الطبيعي

من موسى الإغريقى إلى موسى عند المسيحيين

الدفاع عن الدين تربة لتاريخ الأديان

يعد "أورفيه" هو المحرك العام وصاحب مبدأ المقارنة فيما يرتبط بالأسرار، وهو موجود ابتداء من عصر الإسكندر الأكبر فى وسط تنظيم يجمع بين الحكم البربرية (الأجنبية) فى علاقتها بالحكم الإغريقية، وهو أصلاً من "تراس" وقد مر بمصر وهو فى طريقه إلى "طيبة" فى "بيوتى" حاملاً فى حقائبه كتباً عن لاهوتية "أوزوريس" القريبة من "ديونيزوس" فى "الخطب المقدسة فى أربعة وعشرين ملحمة" رابسودة، والطريقة التى جعلت "كادموس" يقتنع به تجعل الشك فى وجود خداع غير ذى أهمية لاهوتية: خداع أو غش له حجة قوية بين المصريين والإغريق الذين يدعون، كل من جانبه، أنه يرجع إليهم^(١)، وبدخول اليهودية فى جدال المقارنة، بدأ "أورفيه"، مع الأخذ فى الاعتبار مروره بمصر، يظهر بمظهر المدافع عن عقيدة "الواحد الذى خلق كل شىء".

وتجدر الإشارة إلى أن ذلك لم يمنع ترك مكان للتنظيم الوثنى بهدف التوبة، وفى رواية "أريستوبول"، التى عثر "أوذاب" فيها على النص المشهور الخاص بـ "أورفيه" والذى أطلق عليه وصية أورفيه، يعلن أورفيه عن توبته ويملى على ابنه "موسيه" وصيته، على شكل قصيدة تراجعية، وتحتوى القصيدة على أسرار "أورفيه" الكلاسيكية والتى كان قد أعلنها سابقاً فى اليونان. وهذه الأسرار مصدرها أيضاً مصر، طبقاً لدروس "ديودور" أو لمصدره "هيكاتيه دابدار". ولكن مصر هذه أصبحت، طبقاً للكتاب اليهود باللغة اليونانية، تحت سيطرة موسى^(٢).

وفى الحكاية الروائية التى كتبها المؤلف الغامض "أرتابان" باللغة اليونانية فى القرن الثانى قبل الميلاد - وهى فى الغالب من أجل الجالية اليهودية فى الإسكندرية - نجد أن "أورفيه" ليس أباً "موسيه"، ولكنه أصبح من

أتباعه فقد قُدِّمَ "موسيه" على أنه موسى، وموسى هذا يقال إنه أرسى عبادة الحيوانات وأشياء أخرى كثيرة في مصر قبل أن يلتقى بشوك النار. وبالنسبة للكهنة "أوزيب دى سزاريه" الذى نقل أهم ما فى ذلك الملف فإن هذه الصفحة قد انطوت، والمثلث اللاهوتى لم يعد ذلك الذى يجمع بين مصر وجيروزاليم واليونان.

لقد أصبحت المسيحية هى التى يجب أن تفهم فى علاقتها المزدوجة باليهودية من ناحية وبالإغريقية من ناحية أخرى، كما يشرح لنا فى مقدمة كتابه "التمهيد الإنجيلي":

نحن إغريقون أصلا وشعورا أتينا من كل الشعوب لتكوين جيش جديد مثل كل جيوش النخب، ونحن نرفض خرافات آبائنا ونحن لا نستطيع إنكار ذلك، ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك وبالرغم من أننا نهتم بتطبيق محتوى كتب اليهود، وأن معظم عقيدتنا تتكون من نبوءاتهم فأننا لا نعتبر أنه من الملائم أن نعيش بأسلوب هؤلاء الذين يمارسون الختان، ونستطيع أن نقر بذلك تلقائيا. لقد حان الوقت لنشرح ذلك. كيف يمكن أن نظهر بمظهر الذين أحسنوا صنعا بهجر تقاليد آبائهم إن لم نقم أولا بالتعريف بها وتقديمها أمام أعين القراء؟ وهكذا ستظهر المقدرة الإلهية للشرح الإنجيلي فى وضوح النهار عندما نضع أمام الجميع قائمة المساوئ التى نعلن أنها ستسفيهم منها وكذلك طبيعة هذه المساوئ، كيف يمكن أن نظهر بمظهر الذين يتبعون نصوص اليهود إذا لم نثبت فضيلتها؟ كما يجب أيضا أن نعرض السبب الذى يجعلنا نرفض أسلوب حياتهم ونحترم فى الوقت نفسه كتبهم الدينية، وأخيرا ما هى عقيدة الفكرة الإنجيلية وما يمكن أن نطلق عليه المسيحية، وهى ليست الإغريقية ولا اليهودية ولكنها علم إلهي جديد وحقيقى (تيوسوفى "إلهي فلسفى")، واسمه نفسه يؤكد أنه جديد^(٢).

وهذه الجملة التى كتبها "أوزيب": "ونحن نرفض خرافات آبائنا" نذكرنا بالجملة التى كتبها "سلز" قبل منه بحوالى قرن ونصف وجعلها علنية بتأكيده أن المسيحية عندما تركت اليهودية فعلت كما فعل موسى المصرى عندما غادر وادى النيل لتأسيس جيروزاليم.

"إن اليهود وهم من أصل مصرى قد هجروا مصر على إثر الانشقاق عن بقية الأمة بعد أن أنكروا باحتقار التقاليد الدينية السائدة فى مصر... والذى فعلوه مع المصريين رجع عليهم وفعله معهم الذين انضموا إلى المسيح ظنا منهم أنه المسيح المصلوب، وفى الحالتين كان سبب التجديد هو الانشقاق عن بقية الأمة^(١).

وكما نرى فإن المثلث "مصر اليونان يهوذا" لم يخنف تماما مع ظهور المسيحية ولكنه على العكس سمح للذين يقاومون هذا التجديد، مثل "سلز" أن يحسنوا تقدير خصوصية "العدو". ومع ظهور المسيحية انقلبت أوضاع النماذج القديمة لمفهوم الآخر. وفى الواقع لقد أدخلت المسيحية لاهوتية تاريخية، ترجع إلى مصدر واحد وهو التنزيل البدائى، كل ما كان القدماء يفسرونه بأنه نتيجة إجماع طبيعى. لقد عرض "سيشرون" على الأخص فى حوارهِ عن "طبيعة الآلهة" نظرية الإجماع هذه. ويقول أحد المتحاورين معه، "س. أورليوس كوتا"، إن هذا الإجماع نوع من إيداء الرأى، أى إنه تأكيد ليس له مرجعية بالضرورة، بالرغم من أن جميع البشر مشتركون فى الموافقة عليه، على أن يكونوا متحضرين: ولكن بعض الأمم لا تزال بربرية (أجنبية) ومتوحشة لدرجة أنها لا يخطر ببالها أن هناك آلهة، وهكذا يبدو الإلحاد الفلسفى فى هذا الإطار كاستثناء الذى يؤكد القاعدة^(٢).

إن العلاقة بين الحضارة والدين فى اليونان وفى روما تحتل المكانة نفسها التى يحتلها التنزيل والوحى فى المسيحية، وفى تصور المسيحيين

الأوائل، فإن الإنسانية بأكملها تتحدر من آدم الذى علمه الله ولها دين بدائى أولى وعالمى يستتير بنور طبيعى ويعترف بالله الواحد، وكما يؤكد "ترتوليان"^(٦) فإن الروح مسيحية بطبيعتها، ولكن هذا النور مختف فى ظلمات الجهل. ونوح وإبراهيم ويعقوب والوحى على موسى ثم الأنبياء والمسيح المصلوب والرسالة الإنجيلية كل ذلك يكون مراحل متعددة فى تاريخ ممتاز، ولكن حكمة الأمم المتعددة ليست مرفوضة تمامًا داخل هذه السلسلة المباركة للخلاص التى لا ينقطع عنها النور المرسل المتواصل ولكنها تحتل مكانة هامشية. أما القانون اليهودى الذى نشره موسى فإنه يعد ينبوعًا للإلهام غير المباشر المستوحى من الفلسفة الإغريقية.

ولقد أخذ المفكرون المسيحيون فى تطوير أفكار المديح اليهودى المنتشر فى الإسكندرية عن موسى، مؤلف التوراة، السابق لهوميروس وهيزويد وبيتاغورث وسقراط وأفلاطون والذين كانت لديهم معرفة به^(٧). وبما أن الأقدمية دليل على المصادقية فإنهم هم أيضا جعلوا من موسى، الذى عدوه مؤلف الأسفار الخمسة، شخصية قد سبقت المفكرين اللاهوتيين الإغريق اعتقدوا بذلك أنهم أثبتوا سمو تعليمه. ولقد طوروا هذا النوع من المرجعية معتمدين فى ذلك على المصادر التاريخية الجغرافية بأسلوب بهلوانى شينا ما، واجتهدوا فى تأريخ عهد موسى بتحديد أكثر بالنسبة لهوميروس. ونجح "تاتيان" فى كتابه "خطاب إلى اليونانيين" (الجزء الثانى من القرن الثانى الميلادى) فى تحديد عهد موسى بأنه قبل حرب طروادة بأربعمائة عام. وهو لم يعتمد فى حساباته على التوراة ولكن على حسابات أجراها مؤلفون كتبوا باليونانية خاصة بطليموس دى مونداس وأبيون، ونجح فى إعداد جدول متزامن بين الفرعون أمازيس والملك الإغريقى أناثوس دارجوس، اللذين كانا يحكمان، كما نعلم، فى الفترة التى خرج فيها موسى

باليهود من مصر. أما "تاتيان" فقد عدد سلسلة الملوك الذين توالوا منذ الملك أناشوس دارجوس والملك أجاممنون؛ أى: منذ عصر موسى وحتى نشوب حرب طروادة وخلص إلى نتيجة، وهى أنه بالفعل "موسى سبق حرب طروادة بأربعمائة عام"^(٨) أما هوميروس ومصادر يونانية أخرى (على التوالى كراتيس وأراتوستان) فإنهم يؤكدون أن موسى وُجدَ ثمانين سنة أو على الأكثر مائة عام قبل حرب طروادة.

إذن لقد استلهم الإغريق من موسى ونجد أنفسنا هنا أمام الأطروحة الخاصة بالنشر والنقل والاستعارة التى يدافع عنها المؤلفون اليهود الذين يجعلون "أورفيه" من مريدى موسى المباشرين ويجعلون من هومير قارئاً للتوراة المترجمة إلى اليونانية، ثم ننزل بسرعة إلى فكرة السرقة الأدبية وتزوير الكتابة. وهكذا نجد أن الباحث "أوريجون" يؤكد أن أفلاطون الذى رحل إلى مصر طبقاً لرواية موثقة، قد اكتشف هناك التقاليد والثقافة اليهودية فاستعار منها بعض الأفكار فاحتفظ ببعضها بدون تغيير وأدخل تعديلات على بعضها الآخر، واستمر أفلاطون فى هذا التزوير الأدبى ولكنه حرص فى الوقت نفسه على عدم جرح مشاعر اليونانيين وعدم الاحتفاظ بالمعتقدات اليهودية كما هى بنصها الأصلى حيث كانت موضع عدوانية عامة بسبب الطابع الغريب لقوانين اليهود والشكل الخاص لعاداتهم ونظامهم السياسى^(٩).

ولكن مهمة هذا النوع من التكهّنات لا تضاهى بالتأكيد مهمة المديح اليهودى المنتشر فى الإسكندرية؛ لأن هذا الأخير يتكون منه نظام للاندماج والتقديم يهدف إلى الاعتراف بنوع جديد من الحكمة البربرية (الأجنبية) ولكن مع ظهور المسيحية بدأ نوع جديد من الرفض يصيب الموروث اليهودى والمنافس الإغريقى فى الوقت نفسه. وندرك أيضاً أن الأسئلة المسيحية القديمة جدا عن ديانات الأمم لا تأخذ مصادرها من الفضول بشأن نفس

الأسئلة عند هيرودوت أو فارون أو سترابون، ولكنها تنتمى إلى مديح لاعتناق الدين الجديد موجه نحو الآخرين فى كل مكان وخاصة هؤلاء الأكثر قربا منا: الكافرين المحيطين بنا، الهرطقيين وأتباع الملل المتربصين بنا. ويتطوير هذا الأسلوب عند الأقدمين انتشار نشاطه فى اتجاه الذين يقاومونه. وكان الهدف هو جذب المشركين والقضاء على معتقدات هؤلاء الذين كانت المسيحية المتشددة الأولية قد حكمت عليهم بأنهم يجب أن يظلوا "فى الخارج". وكان المقصود فى البداية هم هؤلاء المخلصون للعادات والمعتقدات الشعائرية الموجودة فى الإمبراطورية الرومانية، ديانات الأمم، والذين أطلق المسيحيون عليهم تسمية "الجنئل" ثم الملحدون.

ثم بعد ذلك جاء الدور على جميع من يعتنقون الممارسات والمعتقدات الدينية المتعددة والمختلفة المنتشرة فى القرى والريف والجبال (السحر والشعوذة). ثم ابتداء من نهاية القرن الخامس عشر معتقدات الشعوب الوثنية المرتبطة بالفتوحات والحملات الاستكشافية والاستعمارية، وسوف نَعقد مقارنات بين هذه الممارسات والمعتقدات خاصة المنتشرة فى الحضارات الكبرى فى أمريكا الوسطى وفى بيرو، وبين معتقدات الأمم فى العصور القديمة.

الفاتحون الإسبان غزاة أمريكا وآباء الكنيسة

عند قبائل المايا والأستاك

إن تطبيق تاريخ الأديان يعطى الحق فى عرض تكوين الأسئلة التى تشغلنا حتى الآن، وهذا النوع من التمرين يسمح لنا بأن نتعرف كيفية تكوين مفترضات المفاهيم التى تتغير باستمرار وأدوات التحليل الخاصة بإجراء تحقيق عام ومقارنة متعمقة، ولنحاول الآن أن نراجع هذه الافتراضات باختيار نموذج نختاره قريباً من الحداثة وفى إطار تظهر فيه المسيحية

منتصرة على الأديان الوثنية القديمة منذ أكثر من ألف عام ومع ذلك تجد نفسها مرة أخرى في مواجهة مثلية دينية بشكل حاسم، وهذه المواجهة تقود إلى اللجوء إلى تعليقات آباء الكنيسة على الوثنيات القديمة. وفي الواقع لقد حدثت مواجهة تقليدية في مجال الدفاع عن الدين بين الفاتحين الإسبان غزاة أمريكا وبين المبشرين في هذه القارة الجديدة^(١٠). وكل ما نستطيع أن نلاحظه - على مستوى المصادر - يذكرنا أيضا بغرق الثقافة القديمة: وفي الغالب نستطيع أن نتعرف شيئاً من أفكار المغلوبين من خلال خطاب الفاتحين الإسبان غزاة أمريكا وبين المبشرين في هذه القارة الجديدة، من خلال ما أرادوا أن ينقلوه لنا، وليس عن طريق مباشر من موروث آداب الشعوب الأصلية.

عند قبائل المايا كيشيه، في منطقة "بوب ويوه" نجد أن الآلهة يبدأون أولاً بخلق البشر وتكون مهمة هذه المخلوقات التي منحت هبة الكلام هي توجيه المديح للآلهة: "على الإنسان الذي تم تكوينه وتركيبه أن يظهر في وضوح النهار حتى يبتهل إلينا ويقدسنا، هذا الإنسان الذي صنع من خشب لامع"^(١١).

ولكن هذه البشرية الأولية، هذه التماثيل المتكلمة تبدو وكأنها نسيت خالقها وبدلاً من أن تأخذ في مديح الآلهة، بعد أن خلقت من أجل هذا الهدف، فإنها تبدو وقد فقدت الفهم. وبالرغم من أن هذه المخلوقات لديها هبة كلام البشر وتتوالد مثل البشر فإنها تهيم على وجهها بلا هدف وتمشي على أربع، لذا فقد قررت روح السماء أن تقضى عليها: "لقد بقوا خرساً أمام خالقهم، أمام صانعهم، عاجزين وغير مفيدين، لذا تم تشويهم والقضاء عليهم: وهبطت عليهم من السماء أمطار من نار"^(١٢) أما البشرية النهائية فلم يتم خلقها إلا فيما

بعد وكان أجدادها أربعة مخلوقات لها أجساد من الذرة الصفراء الخالصة (صفراء وبيضاء)^(١٣): "كانوا يتكلمون ويفكرون وينظرون ويسمعون ويمشون ويلمسون... وكانت نظراتهم تصل إلى الأفق وعرفوا كل ما وجد تحت السماء ونظرة واحدة كانت تكفيهم لملاحظة كل شيء موجود ودراسته ولم يكن أمامهم أى عقبات ولم يكونوا فى حاجة للاقتراب من الأشياء التى ينظرون إليها لأنهم كانوا يرون كل شيء دون أن يتحركوا. لقد كان علمهم غزيرا، لقد قدموا المديح للآلهة التى خلقتهم، وبالرغم من ذلك فإن هذه الرؤية الواضحة وهذه المقدرة على العلم بكل شيء لم تعجب الآلهة: "أن ما يقوله مخلوقاتنا ليس حسنا، إنهم يعرفون كل شيء مهما كان كبيرا أو صغيرا... ما العمل الآن حتى نجعلهم يرون ما حولهم فقط حتى لا يروا إلا جزءا واحدا من سطح الأرض؟... علينا أن نزعج هذه التحف التى خلقناها حتى نحد من رغباتها"^(١٤). وهكذا فعلت روح السماء فأظلمت كوكب الأرض أمام ناظرينهم حتى لا يروا بعد الآن إلا ما هو قريب منهم، ثم تم خلق صاحباتهم حتى يتوالدوا وحتى يتم الحد من اكتفائهم بذاتهم."

ومن هؤلاء الأزواج انحدرت قبائل المايا التى ينقلون أخبار منابعها الأصلية ورحلاتها وتنقلاتها وذلك قبل أن تستقر هذه القبائل على أراضيها الحالية، والتقت هذه القبائل على أراضيها برجال آخرين بيض وسود مختلفين عنهم فى اللغة والوجه ولكنهم يعيشون مثل المجانين. ولقد سبق هذا اللقاء مع عالم الأوروبيين وعبيدهم ظاهرة تميزية عبر الثقافات: "لقد استقر أبائنا فى هذا البلد، لقد جاء أبائنا من المكان الذى تولد فيه الشمس. كانوا يتحدثون لغة واحدة، ولم يكونوا يقدسون بعد الخشب ولا الحجارة ولم ينسوا أبدا كلام تزاكول ولا بيتول ولا روح السماء، روح الأرض"^(١٥).

وهذا التمييز بين اللغات والقبائل، داخل الشعب الأصلي، قد جرى أثناء السفر الذى قاد قبائل المايا من منبعهم الأصلي فى اتجاه الأرض التى استقروا فيها^(١٦)، وهذا التمييز اللغوى تبعه تغيير دينى: فلم تعد العبادة موجهة رأساً للخالق فى لغته الأصلية ولكن إلى تماثيل من الخشب والحجارة. وهذه الأسطورة ذات الصبغة المسيحية والتوراتية، ومنذ الأصل لم يكن أجداد قبائل المايا من الوثنيين ولكنهم كانوا يتكلمون لغة واحدة، لغة الإله الخالق. لقد كانوا يشتركون فيما يطلق عليه فى المديح المسيحى النور الطبيعى. وهذه الأسطورة ذات الصناعة الأمريكية الهندية قد أدخل عليها تعديلات عدة مرات منذ احتلال القارة. فالكلام فى الأصل هندى ولكن كان هناك رد فعل على الحضور المسيحى: لقد احتفظت الأسطورة بأصلها الهندى ولكنها أخذت فى الاعتبار أيولوجية مفروضة من الخارج جاءت مع المنتصرين مع تفسير مستلهم أيضاً من أساطير أخرى. وتوجد حكايات أخرى، أقرب إلى المنتصرين، تؤكد هذا الإحساس. ولقد وصف لنا لوبيز دى جومارا^(١٧) وهو مرافق كورتيز، بشيء من الوضوح معابد جزيرة جوزيمل^(١٧): إنها معابد تشبه الأبراج المربعة الشكل ذات قاعدة واسعة وتضيق فى أعاليها (على شكل هرمى) ولها سلالم ترتفع فى النصف من كل جانب. وفى قممتها نجد كوخاً بسقف من القش. وفى هذا الكوخ، الذى يشبه هيكلًا، يضع المايا (تماثيل) الآلهة أو يرسمونها على الحائط، والتمثال الرئيس مجوف وبه فتحة ينزلق الكاهن بداخلها ويوهم الحضور بأن التمثال هو الذى يتكلم. وفى أسفل "البرج" اكتشف الإسبان صورة صليب على حائط، وفى الواقع الرسم يمثل إله المطر، ورسمه يمكن أن يوحى بأنه صليب، والناس يأتون ويقدمون له القرابين فى وقت الجفاف. "ولا يمكن أن نعرف من أين جاءت فكرة عبادة الصليب لأنهم لم يسمعوا أبداً، قبل حضور الإسبان، حديثاً عن الأناجيل". وهذا الخليط من الملاحظات الواقعية ومن وصف الخيال، من الناحية

الأوروبية، يمهد لرد الفعل الأمريكى الهندى وهو أيضا اشتمل على ملاحظات وتكهنات، ولكن اللقاء أو التصادم الحقيقى الذى يأخذ مظهر صدام عنيف جدا قد حدث عندما وصل "كورتيز" إلى "مكسيكو" (تونكتيلان عاصمة إمبراطورية أزتك).

ويمكن أن نأخذ فكرة عن هذه الصدمة (على مستوى تاريخ الأديان) بقراءة النص الذى كتبه "برنال ديا"^(١٨) وهو يذكر رموز الملكية المقدسة وشعائر أكل لحم البشر، بكل تأكيد، ولكنه يذكر أيضا الاعتراف المدهش الذى أتى فيه "موكتيزيما" على المستوى العلمى المرتفع عند الإسبان. ويوضح الكاتب "برنال دياز" أنه لا يمكن الدخول فى قصر "موكتيزيما" قبل المرور بعدة دهاليز ملتوية لكن الدخول المباشر يعد غير لائق. و"موكتيزيما" نفسه يجب ألا تلمس قدماء الأرض ولكن يمشى فقط على السجاجيد ولا أحد ينظر إليه أو يقبله، والجميع يبتعدون عنه والاقتراب منه معقد جدا. وهذا المعبد يسيطر عليه شبه غول ضخمة، ويقول "برنال دياز": "لقد سمعت أنهم يقدمون له قربان لحم طفل صغير... ولكننى علمت بعد ذلك أن قائد سفينتنا قد عاتبه؛ لأنهم يذبحون الهنود ويأكلون لحمهم فما كان منه إلا أن أصدر أوامره بعدم تقديم مثل هذا النوع من الطعام إليه أبدا". أما "كورتيز" فإنه يؤكد من جانبه أن "موكتيزيما" قد صرح له بأنه ليس إلهًا. أما الإسبان فإنهم قبل أن يقابلوا "موكتيزيما" قد أقاموا فى "القصر حيث توجد أماكن صلاة الإمبراطور... ولقد وضعونا فى هذا القصر حتى نكون قريبين من آلهتهم، لأنهم كانوا يسموننا أيضا "توليس" أى آلهة. وأخيرا لنقل أن ذلك كان يرجع لهذا السبب أو لسبب آخر".

وخلال زيارتنا للمعبد الرئيس تحت قيادة "موكتيزيما" كان الإمبراطور يسير أمام الإسبان، خوفا من أى إساءة وكان برفقته مجموعة من النبلاء،

وبعد أن قطع نصف المسافة وهو جالس على سرير فخم، تابع السير على قدميه، احتراما لتمائيل الآلهة. وبعد أن صعد الدرج مع مجموعة من الكهان، أخذ يطلق البخور على "هيوشيلوبوس"... وفى الوقت نفسه كان الإسبان قد وصلوا إلى الميدان الكبير فى مكسيكو حيث انبهروا بما رأوا من ثراء السوق وجمال كل ما يحيط بهم. وبعد ذلك أداروا ظهورهم للميدان ودخلوا فى الفناءات الواسعة التى تحيط بالمعبد، وكل فناء منها أكبر من ميدان "سلامنك" وهى نظيفة جدًا (ويوضح الكاتب بدون أى قش أو غبار). وقد أوفد "موكتيزيما" ستة من الكهان واثنيين من النبلاء لاستقبال الإسبان أما هو فقد بقى فى أعلى المعبد يقدم قرابين للآلهة. وأخذ الإسبان يتسلقون درجات المعبد وعددها مائة وأربعة عشر درجة حتى وصلوا إلى القمة حيث توجد عدة أحجار ضخمة وحيث تم صف الهنود المساكين المخصصين للذبح كقرابين للآلهة. وشاهدنا صورة ضخمة على هيئة تتين، وصورًا أخرى فظيعة وكثيرًا من الدماء. وخرج "موكتيزيما" من المصلى وأخذ يشرح لضيوفه الإسبان جمال المنظر أمامهم، والمنظر ممتد أمام النظر حتى المدن القريبة وكل منها بها معابد مضيئة وناصعة البياض. واستدار "كورتيز" فى اتجاه الأب "قراى برتولميه دى أولميدو" وقال له: "يخيل لى يا أبى أنه يجب علينا أن نحاول مع "موكتيزيما" حتى يتركنا نبني كنيستنا فى هذا المكان". ويجيبه الأب بأن ذلك سيكون رائعًا بكل تأكيد ولكن ربما الوقت ليس ملائم للكلام فى الوقت الحاضر. ويطلب "كورتيز" من "موكتيزيما" أن يريه تمائيل الآلهة. فيستشير "موكتيزيما" الكهان قبل أن يدخل "كورتيز" ومرافقيه فى المعبد. وبالدخل كان السقف مزينًا بأخشاب ثمينة كما يوجد هيكلان وتمثالان ضخمان: الأول يمثل "هيوشيلوبوس"، إله الحرب، وجسمه مغطى بالأحجار الكريمة والذهب واللؤلؤ وبه ملصقات صغيرة من العجين اللين، أما التمثال الثانى فيمثل "تسكاتوبوكا"، إله الجحيم، ورأه على شكل دب وعيونه مصنوعة

من المرايا البراقة بينما جسده مغطى بتمائيل صغيرة شيطانية الشكل، وفى أقصى المعبد يوجد تمثال نصف رجل ونصف تمساح وهو إله أوان البذور "تالوك" ولقد شرحوا لنا أن نصف جسده يحتوى على جميع بذور الأرض". ولكن ما شاهدناه فجأة وطغى على المكان فهو الدماء ورائحة عفنة ونبائح آدمية حقيقية وليست أسطورية وأصوات الطبول المزعجة التى تصاحب المراسم: كان صداها مثل أصوات قادمة من الجحيم مصحوبة بأصوات المزامير والأبواق.

ونطق "كورتيث" بكلمات لم ينقلها لنا الكاتب "برنال دياز"، ولكن بإمكاننا أن نتكهن فحواها؛ لأنها أثارت غضب "موكتيزيما" الذى أعلن: "نحن نعد آلهتنا طيبة فهى تعطينا الصحة والمطر والبذور الجيدة والأعاصير والانتصارات." وعلى حين أخذ الإسبان يغادرون المكان استمر "موكتيزيما" فى صلاته وفى تقديم القرابين حتى ينال العفو عن الإساءة الكبيرة "تاتاكيل" التى أصابت الآلهة أى "الخطيئة" (حرفيا التدنيس) الذى اقترفه؛ لأنه ترك الإسبان يدخلون المعبد. ولكن بعد ذلك بقليل انقلبت موازين القوى وتغير رد فعل "موكتيزيما" تغيرا جذريا. فلم تعد المسألة بالنسبة لأهالى المكسيك هى غسل التدنيس الذى أحدثه حضور المسيحيين وموقفهم السيئ أمام الشعائر، ولكن أصبح الأمر يرتبط بشرح ما وصفه (الأزتك) أنفسهم بأن الغلطة كانت تكمن فى تعاملهم أو بالتحديد النسيان الذى وقعوا فيه عن أصلهم الحقيقي، لقد أصبح على الإسبان أنفسهم أن يغسلوا هذا التدنيس، تدنيس الوثنية؛ لأنهم جاءوا وكأنهم الممثلون الأصليون لهذا الأصل الطيب، وفى خطابته إلى الإمبراطور بتاريخ ٣٠ أكتوبر ١٥٢٠، قال "كورتيث" الآتى، بعد أن وصف المعبد الرئيس الذى زارناه من خلال الكاتب "برنال دياز":

"لقد نزعناهم تماثيل الآلهة، التي يعبدونها والتي يثقون فيها ويقدمونها، من قاعدتها وقذفتها أسفل الدرج. أمرت بتنظيف هذه الهياكل والمعابد التي كانت مليئة بدماء الضحايا المذبوحة قرابين، كما علقت صوراً للسيدة العذراء وللبعض القديسين، ولقد تأثر "موكتيزيما" والطبيعيون معه تأثراً شديداً بذلك وطلبوا منى في البداية بعدم تنفيذ ذلك لأنه لو عامة الشعب علموا بذلك لانتقلوا وثاروا علينا؛ لأنهم يعتقدون أن تماثيل آلهتهم تمنحهم كل خيرات الدنيا... وطلبت من المترجمين أن يفهموهم أنهم مخدوعون ومخطئون؛ لأنهم يعلقون كل آمالهم على هذه التماثيل التي صنعوها بأيديهم من مواد حقيرة، وإنه يجب عليهم أن يعلموا أنه لا يوجد سوى إله واحد عالمي رب الجميع الذي خلق السماء والأرض وكل الأشياء وأنه خلقنا أيضاً وأنه لا بداية له ولا نهاية وهو لا يموت وأنه يجب عليهم أن يعبدوه ويؤمنوا به هو وحده دون أى مخلوق آخر... ولكنهم أجابوني جميعاً وخاصة "موكتيزيما" أن أصلهم لا يرجع لهذه الأرض وأن أجدادهم وصلوا إليها منذ عهد بعيد وأنهم يعتقدون أن أجدادهم ربما كانوا على خطأ في بعض معتقداتهم لأنهم هجروا وطنهم منذ أمد بعيد. وأنا الذي وصلت حديثاً كان على أن أفهم الأشياء التي يؤمنون بها أفضل منهم" (١٩).

وبعد تعمق في التفكير يبدو لنا أن "موكتيزيما" كان قد اكتشف بنفسه، طبقاً لقول "كورتيز"، عقيدة التنزيل الطبيعي وهي عقيدة قريبة جداً من نظرية الخطأ والتي تشمل بدون أدنى شك تدخل الشيطان. لقد توقع الكهان الإسبان رد فعل "موكتيزيما". وكما يقول "كورتيز" فإن ملك الأزتك كان أول شاهد على نشأة أسطورة هندية أمريكية يمكن مقارنتها بأسطورة أخرى نشأت بعدها بقليل والتي تروى في الجنوب قبائل المايا كيشيه، في منطقة "بوب ويوه". وسوء الفهم العامل هذا (طبقاً للتعبير باللغة الإنجليزية عن ساهلينز^(٢٠)) يتجاوب بشدة، من ناحية الأزتك، مع أسلوب تفسيرى

لنصوص المقدسة انتشر منذ وقت طويل في قلب المسيحية، والذي يفسر الأساطير والشعائر التي يمارسها المشركون بنظرية النور الطبيعي والتي أضيف إليه فيما بعد، وهي إضافة ثمينة، تفسر "التقليد الشيطاني".

وقد أثار اهتمامنا إعادة تكوين الأسطورة في إطار ثقافي متعدد الأبعاد كما استطعنا أن نلاحظه هنا عبر هذا النموذج الصغير في سياق الالتقاء بين القديم والقارة الجديدة؛ لأن ذلك سيكشف لنا الخلفيات القديمة وفي نفس الوقت سيقودنا إلى معرفة المصير الحديث لتاريخ الأديان. وفي الواقع فإن هذا الإجراء سوف يحدد لنا بوضوح الأساليب والإجراءات التي ترتبط بهذا التخصص العلمي وهو منبع كل الأسئلة التي يطرحها علينا اليوم هذا التخصص.

ونستطيع أن نؤكد هنا أن تاريخ الأديان نشأ في الغالب من النظرة المسيحية التي تنتقد ممارسات الآخرين الدينية.

بارتليميه دي لاس كاساس

ونجد هذا الالتقاء بين ديانات العالم الجديد وديانات العالم القديم قبل المسيحية، نموذجًا نظريًا، في التحليل الذي أجراه الباحث "بارتليميه دي لاس كاساس" (١٤٧٤ - ١٥٦٦) في كتابه بعنوان "التاريخ المدافع عن الدين" الذي ألفه عام ١٥٥٠ م. ونجد في هذا الكتاب، إلى جانب موضوعات أخرى، خمسين فصلاً يتكون منها تاريخ مقارنة للأديان حقيقي مطابق لمنهجية آباء الكنيسة حيث قدمت الديانات الوثنية عند الإغريق وروما بالموازاة بديانات الهند الغربية. ونجد أن المدافعين عن المسيحية المذكورون بكثرة إلى جانب

بعض المفكرين الوثنيين مثل سيشيرون. ويجدر بنا أن نلقى نظرة على هذا الكتاب لتقييم ما قدمته المسيحية في مجال تاريخ الأديان^(٢١). ونجد في الفصل ٧١ بعنوان "معرفة الله عن طريق العقل" أن "بارتليميه دى لاس كاساس"، وهو من الدومينكان، يتبع أسلوب ومنهجية أرسطو التى نقلها "طوماس داكان". وهو يذكر أرسطو ويطلق عليه لقب الفيلسوف مؤلف "السياسة" على الأخص: "ويبدأ الآن، طبقاً لتخطيط الفيلسوف، الجزء الخامس من الجمهورية وهى الأولى فى الكرامة طبقاً للفيلسوف، أى الكهنوت والتضحية، والمسئولون عن ذلك فى جميع الديانات، سواء الحقيقية أم الزائفة، هم الكهان الذين يخدمون ويمارسون الشعائر وهذا واجبهم الخاص، العبادة والخدمات الإلهية" وفى نظر "بارتليميه دى لاس كاساس" فإن صعوبة الخدمات الإلهية والتزين الخاص بها إلى جانب التضحيات وعدد الكهان والتقديس والتعبد والخوف على المعابد وعلى بيوت الله وعلى الآلهة نفسها كل ذلك يعد أدلة على الحذر ودقة الحكم وذكاء الشعوب. أما الهنود، فى هذا المجال نفسه ، فليس لديهم ما يحسدون الرومان القدماء عليه؛ لأنهم وثنيون مثلهم:

"يوجد فى كل إنسان خلق على صورة الله نور طبيعى يهديه إلى معرفة الله... ولكن من خلال هذا النور الطبيعى لا نستطيع أن نعرف إلا أن هناك رباً وأن الناس يجب أن يعبدوه ويخدموه بوصفه خالقاً وسيداً حقيقياً وكخالق. ولكن إذا كان فقط واحداً أو متعدداً، فلا نستطيع أن نكتشف ذلك على الفور وبسهولة بالفكر الطبيعى لأن ذلك يتخطى بكثير مقدرتنا على الفهم. ولا يوجد شيء أبعد عن فهمنا بمسافة لا نهائية إلا الله."

ومعرفة الله التى نستطيع أن نتوصل إليها من خلال النور الطبيعى تظل إذن غير واضحة، والفصل التالى من هذا الكتاب بعنوان "عن الحجج التى تثبت وجود الله" والذى يركز على حجة مأخوذة من سيشرون تقول: "لا يوجد إنسان غبى لدرجة أن عقله لم يحمل آثار فكرة ولو غامضة عن وجود

الإله^(٢٢). ويعلق "بارتلميه دى لاس كاساس" على ذلك ويسرد الحجج الكلاسيكية التى يذكرها القديس قبل المسيحية:

— الدليل فى التأثيرات السماوية وخصوبة الأرض.. إلخ

— الدليل فى وجود الأشياء التى نرعبنا (الطاعون، الزلازل، الجليد، النجوم ذات ذنب.. إلخ

— الدليل فى وجود المساواة، والنظام والوحدة القياسية فى تحركات الأجسام السماوية والتى لا يمكن أن تحدث بالمصادفة .

— الدليل فى أن الإنسان غير قادر على خلق هذه الأشياء الكثيرة الطبيعية التى تبهره، وأول شئ أنه لا يستطيع أن يخلق إنساناً.

وكتب "بارتلميه دى لاس كاساس" الخلاصة التالية بعد أن ذكر كل المؤلفين المسيحيين الذين أكدوا على هذه المعرفة الضرورية الطبيعية لله (جيرجوار دى نازيانس، جون داماسان، لاكتنس، طوماس داكاس): "إن وفى الحقيقة فإن جميع الناس فى العالم سواء أكانوا برايرة أم جهلة أم متوحشين أم منعزلين على أراض بعيدة أم فى جزر أم فى أقاصى الأرض فإنهم يعرفون طبيعياً أن الله موجود، إنهم يعرفونه بنور العقل والفكر ولكنها معرفة غير واضحة وعالمية؛ لأنها ليست واضحة ولا بارزة"^(٢٣). وارتكازاً على هذه القاعدة فإن هذا الكاتب من الهند الغربية يحلو له أن يثبت كيف أن الإنسان يرنو طبيعياً إلى الدين، فإلى جانب المعرفة الطبيعية للإله توجد لديه رغبة وشهية للبحث وللعثور على الله، وهذا الميل غريزى محفور ومختوم وثابت فى أرواح الناس العاقلة. وهذه الحاجة الطبيعية إلى الله والتى نشعر بها جميعاً اختلطت بالضلال بسبب الخطيئة الأولى. وفى حالة عدم وجود مساعدة أو نور خاص يمنحه الله الحقيقى فإن الإنسان مقدر له أن ينقاد نحو

الوثنية. ومن ثم فإن الوثنية طبيعية لذا فهي غير مذمومة ما دمنا نجدها فى منطقة من العالم لم يتم إعلان الإنجيل فيها. ويرجع سبب انتشار الوثنية وتعددتها، فى بابل إلى تعددية اللغات حيث إنه فى السابق كان الذين يتذكرون التنزيل بمقدورهم أن ينقلوه للجميع.

توجد أن تعددت اللغات وانقسمت الأمم وتوزعت كل لها لغة خاصة وحل الشبان محل العجائز وكان الشبان يميلون طبيعيا إلى البحث عن الله، ولكن بما أنهم فقدوا الإيمان والعقيدة والرعاية ولم يعد لديهم من يعلمهم، بالإضافة إلى زيادة كثافة الضباب الذى نتج عن الخطيئة الأولى فإن هذا الظلام وهذه الآثار والعلامات بدت لهم وكأنها الحقيقة الإلهية. وهكذا قبلوا هذه الأشياء وكأنها إلهية وظنوا أنها الإله الذى كانوا يبحثون عنه برغبة وشهية شديدة...وبما أنهم لم يهتموا إلا بالأشياء التى يرونها ويلمسونها بحواسهم الجسدية ولا يتطلعون أبدا إلى أبعد من ذلك فقد كانوا يشبهون المسافرين ليلا الذين شبه لهم أن ظل الشيء أو الرموز أو ما يشبه الرموز أو الآثار هى الأشياء التى يبحثون عنها برغبة واهتمام وعناية.

وأخيرا فقد ساعد خبيث الشياطين وحيلهم فى نمو هذا الخطأ الطبيعى؛ حيث إن الشياطين لا يسعون فقط إلى الاستيلاء على التشريف الإلهى ولكنهم يحقدون على الإنسان ويغيرون منه.

نظرية شخصيات موسى عند (هيووات)

حين ألف الكاتب "بيري دانييل هيووات" كتابه الضخم واستعار عنوانه من "أوزاب" وهو: "إثباتات إنجيلية"، الذى نشر فى باريس، باللغة اللاتينية، عام ١٦٧٩، أراد أن يطور موضوعا يشرح به الصلة بين الأديان البعيدة جدا عنا، وهذا الموضوع هو الحجة القديمة التى تقول: إن موسى كان مستخدما

نموذجاً لكل آلهة الوثنيين وإن مراحل حياته المختلفة قد ألهمت مؤلفي الأساطير والروايات عند القدماء الكلاسيكيين. لقد أراد "هيوات" أن يثبت أن الوثنيات المختلفة عند القدماء الكلاسيكيين في الشرق (في مصر وأيضاً في اليونان) إنما هي نتيجة سوء فهم للتوراة^(٢٤). وحتى يثبت ذلك فقد طبق منهج أستاذه "صمويل بوشارت"^(٢٥) وطبقاً لـ "هيوات" الذي يستلهم كتابته من "أرتابان" نقلاً عن "أوزاب" فإن الديانة المصرية القديمة جاءت كلها من ديانة إسرائيلي: لقد عدَّ المصريون أن موسى إله وأطلقوا عليه اسم "توت" وهو المقابل لـ "ماركور" وأيضاً لـ "زروأسطر" و"باكوس". وهو يؤكد أن هذه المقاربات تم إثباتها بأدلة من علم اشتقاق الكلمات. وهو يمر من شعب إلى شعب من إيران إلى الهند وحتى إلى الصين، حيث يريد أن يجد أثراً لوجود أفكار موسى فيها، وترتكز نظريته أيضاً على بشرية الآلهة وتشويهات صورة موسى لأن الآلهة الوثنية قد أخذت إنساناً كنموذج.

ولكن "هيوات" لا يكتفى فقط بالعالم القديم بل يجد عند أهل بيرو بعض الأصول الرئيسة المسيحية وقد ارتكز على شهادة بعض المبشرين في العالم الجديد وعلى الأخص شهادة الأب اليسوعي "جوزيه دي أكوستا" مؤلف كتاب "تاريخ طبيعى وأخلاقيات من الهند"^(٢٦).

الأب (لافيتو) وخروج اليهود من مصر

إن المحور الرئيس لكتاب الأب "لافيتو" الذي يحمل عنوان "عادات المتوحشين الأمريكان وتقاليدهم بالمقارنة بعادات القرون الأولى وتقاليدها" والذي طبع في باريس عام ١٧٢٤، هو تأملات عن الشعب الأمريكى^(٢٧). وموضوع خروج اليهود من مصر (عودة إلى موسى من جديد) موضوع رئيس أيضاً، ولكن بهدف مختلف عما وجدناه عند "هيوات"، حيث نجد أن وصول الشعب المختار إلى أرض الميعاد قد أثار ردود فعل مستمرة. وقد

أدى طرد أبناء "جافات" من أرض كنعان إلى تحركات سكانية ضخمة، ولقد جاء بعضهم من فينيقيا وأحضروا معهم الكتابة والبعض الآخر وهم من سلالة البطل "كادموس" (شقيق أوروبا، مؤسس طيبة في بيوتى)، قد وصلوا على أرض اليونان وأحضروا معهم حروف الهجاء. وبالإضافة إلى تنقلات سكانية أخرى، من ناحية البحر الأسود "سيتي" فقد ضمنوا مرور أجداد "الهوريين" و"البروكيين" إلى أمريكا. وطبقا لرواية "لافيتو" فإن: "العدد الأكبر من شعوب أمريكا أصلهم من البرابرة الذين كانوا يحتلون اليونان وجزرها وبعد أن تم طردهم "فى النهاية" على يد الكادمونيين أو الأجينوريد (من سلالة أجينور، وهو ملك أسطورى فينيقى، أبو أوروربا وكادموس) ونعتقد أنهم شعوب أوج روى دى بازان، وهؤلاء كانوا معاصرين لهروب الكنعانيين الذين طردهم اليهود^(٢٨).

وطبقا لهذا التنظيم، إغريقية اليونان، فإن استقرار الشعب اليهودى فى فلسطين ووصول الرجال الأوائل إلى أمريكا كل هذه الأحداث مذكورة وهى مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا، ونجد هنا تطورا رائعا للرواية التى ألفها "هيكاتيه دى أبار"، ولقد لاحظنا أن معظم النظريات التى انتشرت منذ القرن الخامس عشر لشرح ديانة الهنود ترجع مصادرها إلى حجج آباء الكنيسة. ولكن "لافيتو" قد تحرر من الذين سبقوه فى الكتابة بالرغم من أنه احتفظ ببعض أفكارهم، وهو فى كتابة "العادات والتقاليد" يرفض نظرية التقليد الشيطانى التى استعارها المبشرين الإسبان من آباء الكنيسة والتى وجدها على الأخص عند "أكوستا". كما أنه أيضا يعادى نظرية التزوير، وهى نظرية "هيوت" والذى يرجع كل شئ إلى موسى، كما أنه أيضا ضد نظرية "الكفرة" ويعارض أيضا فكرة أن الهنود لم يكن لهم دين أو أن دينهم كان طبيعيا جدا لدرجة أنه ليس له أى علاقة بالمسيحية.

ونظرية "لافيثو" هي الدين العالمي، وهو مقدس من منبعه الأصلي ولكنه يحتمل الفساد، وهو يشرح في فصل مطول من كتابه بعنوان "عن الدين" (٢٩) نظامًا شائعًا جدًا على شكل "علم آثار خاص بالمقدس". إن الكتب المقدسة وذكريات القدماء الكلاسيكية بالتعاون مع الموروث الثقافي الشعبي للشعوب المتوحشة في أمريكا تمكنا، بكل بساطة، من أن نعيد تركيب، محتوي التنزيل الأولى الذي أنزل على آدم وحواء حين تم طردهما من بأسلوب ورؤية غامضة الخبة: والمشروع يرتبط بفك رموز التاريخ السماوي في ما قبل التاريخ والذي سيقودنا ابتداء من التنزيل الطبيعي (دين آدم وحواء) وحتى تعدد الوثنيات القديمة والهندية الأمريكية. ويقول "لافيثو" بوضوح: "أن أساس الدين القديم عند المتوحشين هو نفس أساس دين البرابرة" (٣٠) وهكذا بالنسبة له فإن أقدم أساس ديني عند الأقدمين والذي نقل إلينا من خلال أقدم الشعوب (الفيريجيان والمصريين وأهل كريت القدامى) لم يكتب ويدون "إلا بعد عدة قرون من الظلام والضباب حيث أدخل عليه فساد الوثنية" (٣١) وكانت النتيجة أننا نجد صعوبة في معرفة الحقيقة من وراء حجاب التاريخ، ولكن بالرغم من ذلك يمكننا أن نجرى تجربة، وهنا تصبح المقارنة أداة مفيدة، فهي تمكنا من اكتشاف التطابق بين دين المتوحشين وما نعرفه عن دين الفريجيان والمصريين وأهل كريت القدامى. وكذلك دين "الاورجي" وباكوس ودين أم الآلهة، وأسرار أوزوريس وإيزيس كل ذلك يرجع إلى أساس يجعله "لافيثو" قد وجد قبل موسى وحتى قبل نوح، ويرجعه إلى آبائنا الأولين آدم وحواء، "وهكذا فإن الوثنية تتعاون مع الكتب المقدسة لتثبت لنا أن الدين ينبع من المنبع نفسه" (٣٢). وفي الواقع لا يمكن أن يكون هناك سوى دين واحد، نقي ومقدس، وهو الدين الذي أنزله الله على آدم وحواء، إن الدين هو أقوى صلة بين الناس وهم لا يستطيعون الاستغناء عنه. ولكن هذا الدين الأول، قبل موسى، قد أفسد وشوه بسبب جهل الناس وشهواتهم.

التقليد الشيطاني

تعد عقيدة التقليد الشيطاني منذ عهد آباء الكنيسة وحتى القرن الثامن عشر أحد الأساليب الفعالة والأكثر التواء التي استخدمتها المسيحية وارتكزت عليها للتمييز بحزم بينها وبين الوثنيين. ولقد كانت مؤلفات "لافيتو" ثم مؤلفات عصر التنوير هي بداية نبذ هذه النظرية التي لا يمكن أن نقلل من الأهمية التي أخذتها؛ لأنها كانت في قلب الصراعات بين النور الطبيعي ووجود الشر في الأساطير المسيحية في الذاكرة والنسيان. لقد حدث إذن تعديل جذري فعال في الأساليب القديمة التقليدية الخاصة بالتفسير أي نوع من الارتقاء بالتفسير.

وكان "جوستين" في عام ١٥٠ ميلادية هو أول شاهد على استخدام نظرية التقليد الشيطاني حيث أدخل كلمة الله (لوغوس) في شخص المسيح وكان يؤكد أن كل إنسان يملك في عقله بذرة (منى) هذا الفعل (الكلمة)؛ "لأن بذرة الفعل (المنى) فطرية وغريزية في كل إنسان". ولكن هذه المعرفة بالبذرة لم تكن كافية؛ لأنها يمكن أن تشجع على الخطأ بتشجيع تدخل الشيطان^(٢٢). فلا يوجد شيء يسر الشيطان أكثر من الإيحاء بفعل تصرفات تتعارض مع تصرفات العبادة والتقوى. ونعطي مثالا على ذلك أن المفكر المسيحي كان يشعر بأن التعبد لـ "ميترا" كأنه عدو خطير لأن به شبيها شيطانيا، من عدة جوانب، بممارسة السر المسيحي.

وفي الكتاب الأول "الدفاع عن المسيحية"^(٢٤) شرح "غوستين" معنى سر القربان المقدس: هذا الخبز وهذا النبيذ الممزوج بالماء والذي تتكون منه صلاة خاصة بالخلاص ويقوم الكاهن بتقديمهما لكل المصلين المجتمعين في صلاة جماعية. وهذا النوع من الطعام مقصور على الذين يؤمنون بحقيقة التعليم المسيحي والذين تم تعميدهم من قبل ويعيشون طبقا لتعليمات السيد

المسيح، ولا يرتبط الأمر بطعام وشراب عاديين ولكنهما تجسيد للحم ودم المسيح، ولقد جاء فى الأناجيل أن المسيح بعد أن أكل الخبز وحمد الله على فضله قال: "افعلوا ذلك ذكرى لى، فهذا جسدى". وكذلك بعد أن شرب الكأس وحمد الله على فضله قال: "وهذا دمى" ثم نقلهما إليهم فقط. ويضيف "غوستين" هذا التعليق: "وهذا ما قام الشياطين الأشرار بتقليده طبقا لما جاء فى أسرار ميتر، حيث كان يتم خلال احتفالات المسارة توزيع خبز وماء مصحوبين ببعض العبارات، كما تعرفون أو يمكنكم أن تعرفوا ذلك". ويعود نفس هذا الكاتب "جوستين مارثير" يصف فى كتابه "الحوار مع تريفون" كيف كان الذين ينقلون أسرار ميتر يتعرضون للضغط من الشيطان حتى يطلقوا على المكان الذى يجرون فيه احتفالات المسارة اسم "المغارة"، ويبدو أنهم كانوا يريدون تحقيق تنبوءات دانيال وعيزاي اللذين تنبأ بأن المسيح سيولد فى مغارة فى بيت لحم^(٢٥) وكما نعرف فإن "جيروم" قد أرسل خطابا إلى القسيس "بولين" يذكر فيه التنبوءات الخاصة بميلاد المسيح فى بيت لحم ويشكو من أن مغارة الميلاد قد احتلها، بعد ميلاد المسيح، أتباع الشعائر المقدمة إلى تموز (أدونيس)، سمعت أصداء النحيب والبكاء فى شعيرة الحداد الموجهة إلى عشيق "فينوس" داخل المغارة التى سمع فيها صراخ المولود الطفل المسيح^(٢٦) لقد كان الشيطان ماهرا جدا فى خلط التسلسل التاريخي وفى تشويه مسار هذا التاريخ السماوي، ووجد الشيطان بعض السرور فى معارضة الإطار الزمنى للتنزيل الذى جعل من التاريخ العالمى تاريخا للأديان.

وبعد مرور خمسين عاما على كتاب غوستان جاء "ترتوليان" الذى قال: "إن الروح مسيحية بالطبيعة"^(٢٧) والذى نشر نظرية التقليد الشيطاني،

والإكليل الذى يزين رأس المحارب فى سبيل العقيدة أصبح لدى أتباع ميترى إكليلا يتم إهداؤه إلى حارس ميترى (ميلاس وهو أحد الحراس):

وعندما يقتاد إلى كهف، معسكر من الضباب، يمنحونه إكليلا ويضعون أمامه سيفاً، وكأما الأمر يرتبط بتقليد مزيف للاستشهاد، ثم بعد ذلك، وبعد أن يوضع هذا الإكليل على رأسه، يأمرونه بخلعه من فوق رأسه وإزاحته وراء كتفه ويقولون له: إن هذا الإكليل هو ميترى. ومن ثم لم يعد يضع إكليلا على رأسه بعد ذلك أبداً وهذا يعد بالنسبة له دليلاً على أنه نجح فى الامتحان الخاص بحلف القسم، ويتم على الفور الاعتراف به جندياً من جنود ميترى؛ لأنه رمى الإكليل بعيداً ولأنه قال: إن الإكليل هو ربه. ونلاحظ هنا بعض حيل الشيطان الذى يقلد بعض الحقائق الإلهية المقدسة^(٣٨).

ولأن المجادلة المسيحية فى صراع مع آلهة الأمم فإنها لا تتكرر تماماً وجود هذه "الآلهة" ولكنها تتكرر طبيعتها الإلهية. ولذلك لا ينكر المؤلفون المسيحيون المعجزات المتعددة والنتائج الخارقة والشفاء من الأمراض التى تحدثها التماثيل السحرية عند الوثنيين، ولكن هذه المعجزات هى فى الواقع من عمل الشيطان.

إن الوثنية التى تحول العبادة الموجهة إلى الله إلى عبادة لتمثال مصنوع، هى فعلاً من عمل الشيطان، وهذه المقولة اللاهوتية سوف تكون رحم المذاهب التى صيغت فى القرون الوسطى خاصة بمعرفة طوماس داكأن. وستصبح أيضاً مرجعية المبشرين الإسبان فى القرن السادس عشر فى بيرو والمكسيك وكذلك استخدمها الجزويتى "ماتيو ريتشي" فى بداية القرن السابع عشر، والذى وجد فى بعض الأشياء الثلاثية المقدسة فى الصين والتى

عَدَّها نوعًا من الطوائف، البوذية والطاوية، وجد أنها نتيجة عمل "أبو الكذب"، الذى لا يزال لديه طموح فى التشبه بالله^(٣٩).

وكما نذكر فإن التقليد، قبل تدخل المذاهب المسيحية، لم يكن تقليدًا من الشيطان ولكن من "الشاعر اللاهوتى": هومير وموسيه وأورفيه، مقلدى موسى. ولقد سبقت نظرية التزوير التى انتشرت فى اليهودية فى الإسكندرية نظرية التقليد. وكانت تبدو وكأنها رد فعل أو تطوير لنظرية الاستعارة والإعلان كما عرضها مثلاً "ديودور دى سيسيل"، فى حكاية إقامة أورفيه فى مصر، لقد أدخلت المسيحية أسلوبًا جديدًا فى التخاصم مع الآخر لتجعله يقول الشيء نفسه، وهو أسلوب قد يبدو للوهلة الأولى أنه يتعارض مع ما نطلق عليه نحن منذ عهد قريب تعبيرًا فيما بين الأديان: وهو تعبير تم تركيبه من الصفة "دينى" التى تصف الحوار "الحوار الدينى".

وهنا تبدو نظرية التقليد الشيطانى عقبة من أهم العقبات الواضحة التى اصطدم بها الحوار فى العصر القديم، أما فى عصرنا الحالى فإننا نريد أن نبذ متسامحين بالرغم من أن الحوار مقصور على بعض الأديان "الكبرى" ومع بعض "الممثلين" الرسميين لبعض المذاهب مثل الإحيائية والشمانية، ولكن يظل الأمر بالنسبة لتيار فكرى مسيحى يؤمن بأنه من الطبيعى أن الحقيقة لا يملكها بالتحديد سوى الذى يمكنه أن يصيغ نظرية التقليد الشيطانى. وهذا الاقتناع بالتفوق والأفضلية هو النتيجة النهائية لما أطلق عليه "جان آسمان" تعبير "تميز موسى". وهذه ظاهرة أكثر شمولية من التعارض إغريقى/بربرى أو روماني/أجنبى وهى ظاهرة جديدة نسبيا فى تاريخ الأديان. لقد ظهرت البذرة الأولى لهذه القطيعة فى تراثيل إخناتون وفى العهد القديم^(٤٠) ولكنها لم تظهر بوضوح سوى مع المسيحية ثم الإسلام^(٤١).

الدين: الكلمة والشئ

وحتى نبعد عن سيناريو الاستعارات وحق الصدارة والتوبة ونظرية التقليد الشيطاني ومجموعة الأساطير التي سيطرت على تاريخ الأديان حتى القرن الثامن عشر وقبل أن يصبح علما أكاديميا، كان من الضروري أن تظهر إمكانية التمييز الحاسم بين ما تم تعريفه بالتحديد كممارسة شرعية للمقدس، من قبل الذين ينتمون إليه، وبين مجموعة الآخرين. ولا يرتبط الأمر فقط بالإحساس بالراحة في الداخل أو بالأفضلية على الآخرين ولكن التأكد الذي يتولد عنه ظهور مفهوم جديد، أو بالأساس تعديل ما كان وتطويره، وهذا المفهوم الجديد هو "الدين". ولن يتسنى لنا أن نتعرف الظروف التاريخية لهذا التمييز الحاسم وظهور المفهوم الجديد للدين سوى في المجال المفتوح أمامنا وهو المقارنة بين الاستخدام الروماني التقليدي لكلمة "دين" والاستخدام المسيحي لهذه الكلمة ومحاولة دراسة ذلك وتحليله. وهنا فقط سنعثر على ما أصبح في النهاية الحقل الحديث لعلم تاريخ الأديان والأسئلة الخالدة التي تطرح على هذا التخصص.

ولدينا نص لـ "سيشرون" يعد مرجعية للمعنى الروماني التقليدي للكلمة اللاتينية (ريليجيو) "دين":

إن الذين يستردون أو يستقبلون بكل عناية كل الأشياء المتعلقة بالآلهة، هؤلاء أطلق عليهم كلمة "الدينين" وهي كلمة مشتقة في اللاتينية من المصدر "استقبل" أو "تلقى" ومثل كثير من الكلمات الأخرى مثل "أنيق" أو "مذهب" أو "معني" كلها مشتقة من مصادر فعلية لاتينية وكل هذه الكلمات مثل كلمة (ريليجيو) "ديني" احتفظت بالمعنى المصدرى (استقبل، جمع، أعاد إلى النفس).

وطبقاً للباحث "إيميل بنفينيست" فإن هذا الشرح المرتكز على علم اشتقاق الكلمات هو شرح جيد وهو يجعل من كلمة (Religion) أى دين معنى التحفظ والاهتمام وإعادة القراءة، ولقد اعتمدت هذا الشرح فى كتاباتى بعد أن أدخلت عليه تعديلاً طفيفاً^(٤٢). وهناك تفسير آخر للكلمة (Religion) أى دين تم اقتراحه فى العصر القديم واعتمده كثير من كتاب الحداثة وهو تفسير كلمة (Religion) أى دين بالفعل "ربط". ونجد هذا التفسير عند "لاكثانس" وقد أخذ به المسيحيون فى روما الذين رأوا أن الدين هو رباط من التقوى يربط الإنسان بالله^(٤٣)، وإذا أردنا أن نختار بين التفسيرين فيجب ألا نكتفى فقط بالتفسير المرتكز على علم اشتقاق الكلمات ولكن يجب أيضاً أن ندرس مختلف النصوص التى استخدمت كلمة (Religion) أى دين^(٤٤). ولقد وجدنا منذ الوهلة الأولى أن هذه الكلمة لا تعنى ما يطلق عليه كتاب الحداثة كلمة "دين"، وكما اقترح "سيشرون" فإن كلمة (الأديان) وهى غالباً فى صيغة الجمع، كانت تعنى فى البداية اهتماماً أو تردداً يبدو على الأخص أثناء الشعائر التى يجب أن تؤدىها طبقاً للموروث عن الأجداد، وهنا تكون كلمة (Religion) أى دين فى اللاتينية تعنى عكس تعبير (نيجليجتا) أى عدم الاهتمام بالشئ، ولدينا الفعل نفسه فى اللغة الفرنسية وهى كلمة مشتقة من المصدر الذى يعنى "الاحتفاظ بعد التفكير والتأمل أو الاختيار بعد الفهم". وهكذا فإن المعنى القريب من الأصل لكلمة (Religion) أى دين هو "إعادة الاختيار" أو "تأمل وخشوع"، بمفهوم "أخذ الشئ بعد اختيار جديد أو الرجوع عن خطوة سابقة" مثلما قال "بنفينيست". وكان على الرومان أن يصبحوا "دينين" أى "مهتمين ومهمومين بالشئ": الدين إذن هو عكس عدم الاهتمام. وهكذا عند "تيت ليف" فى مجال الاحترام شديد الاهتمام الذى يجب أن نوليه للقسم أمام الآلهة نجد أنه يستخدم كلمة (Religion) أى دين (كا احترام للضغط بالاهتمام) بصفتها عكس تعبير "عدم الاهتمام بالآلهة" (نيجليجتا) أى عدم

احترام القسم^(٤٦). أما بالنسبة لـ"سيثرون"^(٤٧) "فإن الدين معناه" عبادة الآلهة" أى إتباع الشعائر التقليدية المعتادة التى من خلالها (نعبد) الآلهة. وهنا يبدو الدين موقفاً متعلقاً بالشعيرة وليس موقفاً يرتبط مباشرة بالشخص فى علاقته بالآلهة. فالأمر يرتبط بالاحترام الشديد ليس لشيء نهائى، الإله، ولكن لأداة الوساطة؛ لأن الذى يجب احترامه هو الأساليب التقليدية فى الاتصال بما فوق البشر أو غير المرئى.

أما من ناحية مؤرخى الأديان فهناك إجماع يبدو أنه فى طريقه منذ مدة غير قصيرة إلى الخروج إلى حيز التنفيذ، يتلخص فى أن الدين كنوع جديد يدل على ظواهر متناغمة وذات خصوصية، إنما هو اختراع غربى مسيحى وحديث نسبياً^(٤٨). لذلك فإن المجتمعات الوثنية لديها تعددية فى العلاقات تتنافى مع رغبتنا فى الترتيب، فالشعائر والمعتقدات والسياسة والاقتصاد مختلطة ببعضها فى مجموعة واحدة معقدة ومتشابكة ومن الصعب تفكيكها. لذا الحديث عن الدين فى مجال العصور القديمة إنما يعنى أننا ندخل عليها مفهوماً غير ملائم لها. ولكن هذا لا ينطبق فقط على العصور القديمة ولكن يشترك فى ذلك أيضاً الممارسات والمعتقدات التى وصفناها ولا نزال نصفها بأنها "بدائية" و "طبيعية" و "إحيائية" ومسميات أخرى كثيرة.

فهل معنى ذلك أن تاريخ الأديان لن يبدأ سوى فى اللحظة التى تبدو فيها الأديان، من منظور المسيحية ثم الإسلام، كموضوعات مستقلة، منفردة عن بعضها بعضاً، وتوحى لنا بإمكانية الاختيار أو الهرطقة؟

أصبحت المسيحية هى الدين الحقيقى فى مواجهة المجموعة المتعددة الأشكال للمعتقدات والسحر والعبادات الموجودة فى الإمبراطورية وكذلك فى الوقت نفسه فى مواجهة اليهودية التى أصبحت هى أيضاً دين، ولكن

هذه المواجهة وهذا التمييز ليست فقط متواطئة وحصرية: أنها تواجه "الآخر" بـ "المماثل" الذي يدعى أنه يشملها ويصبح السبب. فلنعد قراءة بعض الأسطر التي كتبها "أوغسطين" في "المراجعات"^(٤٨). وهو يذكر أنه ألف كتابًا بعنوان "الدين الحقيقي" يؤكد فيه أن الدين المسيحي هو الدين الحقيقي، ويذكر هذا المقطع بالذات: "في عصرنا الحاضر أصبح الدين المسيحي هو الدين الذي إذا عرفناه ومارسنا يمنحنا الخلاص مع الأمان والثقة." ويعلق على ذلك قائلاً:

"لقد عبرت هكذا بالكلمة وليس بالحقيقة التي تعبر الكلمة عنها؛ لأن الحقيقة نفسها التي نسميها حاليًا الدين المسيحي كانت موجودة قبل ذلك حتى عند القدماء. فمنذ بدء الخليقة لم تغب الحقيقة عن الجنس البشري حتى جاء المسيح المصلوب بجسده فبدأ الدين الحقيقي الذي كان موجودًا من قبل يأخذ اسم المسيحية... لقد بدأ ذلك في "أنطاكية" (أنتيوش) كما هو مكتوب حيث أطلق على أتباعه اسم "المسيحيين". لهذا أنا قلت "في عصرنا الحاضر الدين المسيحي" ليس لأنه لم يكن موجودًا في العصور القديمة ولكن لأنه لم يأخذ هذا الاسم إلا فيما بعد"^(٤٩).

وفي إطار تلك الظروف نتساءل ألم يكن من الأفضل، وربما كان ذلك أكثر حكمة، أن نحفظ لتاريخ الأديان ليس بالمعنى المسيحي الذي يبدو للأسف أنه ينال استحسان المنظمات الدولية والصحفيين والسلطات العامة، ولكن بالمعنى القديم جدا: تاريخ إعادة القراءات والاختيارات (انتخابات)، تاريخ الوسوس والمخاوف والترددات، تاريخ الشعائر والخطب المترددة التي تصاحبها. وهذا النوع من الأشياء التي لا يتطلب أى انتخاب هو بكل تأكيد أكثر انتشارا من النور الطبيعي^(٥٠).

نعتقد أنه من المؤكد وعن اقتناع تام أن إنشاء تخصص من النوع التاريخى والنقدى يحتم علينا الخروج من الإطار التقديسى والأسطورى الذى نشأت بداخله التعبيرات الأولية، ذات الصيغة الدينية، عن المقارنات بين الأديان مثل "التاريخ الدفاعى" للأب الدومينيكي "برتوليميه دى لاس كاساس" فى القرن السادس عشر، أو "عادات المتوحشين الأمريكيين وتقاليدهم مقارنة بعادات العصور الأولى وتقاليدها" للأب الجيزويتى "جوزيف فرانسوا لافيتو" فى القرن الثامن عشر. فلم يعد من المقبول أن نرتكز، فى المقارنة والشرح لأوجه التشابه بين المظاهر الدينية فى الثقافات البعيدة بعضها عن بعض، على أسطورة التنزيل الذى أوحى إلى آدم وحواء فى الجنة أو على أسطورة سفينة نوح وإبحارها وأسطورة تزاوير موسى وأخيراً على نظرية التقليد الشيطانى. لذا يجب أن يرجع هذا التخصص الجديد رجعة إلى الوراء بالنسبة إلى مادته أى أن يتحرر من الدين حتى يصبح تاريخياً حقيقياً للأديان.

إن تاريخ الأديان الحديث والمقارن يريد أن يكون تخصص مراقبة. وهو يريد أن يلاحظ مادته من الخارج بهدف وصفها وفهم طبيعتها وآلياتها. ومن أجل ذلك نعمل على إعداد أدوات التحليل واستعارتها وإعادة إعدادها التى تتلاءم مع مضمونه^(٥١). والأدوات المتوفرة حالياً هى نتيجة الرجوع إلى الوراء وأخذ مسافة مضاعفة، المسافة التى تسمح بالنظرة البعيدة للباحث فى السلالات البشرية (الموجود فى كل مكان حتى فى عربات المترو^(٥٢)) والمسافة التى تفرضها دراسة الموروثات الثقافات القديمة (اللغوية والتاريخية والأثرية).

وفى الواقع لقد نشأ تاريخ الأديان، بوصفه تخصصاً علمياً، فى الجزء الثانى من القرن التاسع عشر، نتيجة التقاء بين الدراسة التحليلية للموروثات الثقافية القديمة الكلاسيكية لليونان ومصر وموزوبيتاميا (العراق)، وإيران والهند والصين واليابان ودراسة علم السلالات البشرية للموروثات الثقافية البعيدة أو المهمشة. ويرتبط الأمر بالالتقاء بين نموذجين متكاملين للتجريب وكل منهما منظم بمسافة للبعد عن النفس. وإمكانية أخذ مسافة فى الحقل الدينى ترتبط بظاهرة أخرى متوافقة معها مسجلة فى التاريخ الحديث منذ أن أدخل الفيلسوف الفرنسى "روسو" معلومة الدين المدنى^(٤٣). وسوف يودى التطور فى إجراءات العلمانية خاصة عند "دوركايم" والمحيطين به، و أيضاً عند بعض علماء اللاهوت مثل: "تاتان سودربلوم" أو "رودلف أوتو"، إلى تكوين "المقدس" (هذه العبارة أو مدخل المعبد) كمادة أساسية لهذا التخصص^(٤٤). وقد توافق إنشاء دراسة جامعية متخصصة وغير دينية لتاريخ الأديان، فى القرن التاسع عشر، مع تطور فى الأفكار اللاتينية (العلمانية)، وهذا الاتجاه الجديد للخروج من إطار الدينى إذا طور إلى مداه البعيد سوف يضع أمامنا تحديات جديدة^(٤٥). وكيف سنواجه الفراغ أو الحاجة التى سيخلفها؟ وإذا اتضح أن الوقت قد حان ليس لعدم منح صبغة دينية ولكن لعدم منح صبغة علمانية، مثل الإشاعة التى تنتشر بإصرار عند بعض علماء الاجتماع أو علماء اللاهوت، إذا حدث ذلك فهل يجب تخيل مضمون جديد متفق عليه بالاجماع أو حل وسط يحل محل "المقدس" لمستقبل هذا التخصص؟ وفى غياب أى مقترح علمى بهذا المعنى يستحسن إذن الرهان على مستقبل مقارن دائماً وأبداً، مثلما اقترح ذلك مؤخراً "مارسيل ديتيان"^(٤٦) لقد أصر "مارسيل ديتيان" على توضيح أن تاريخ المقارنة عند المؤرخين مختلف عنه عند علماء الجنس البشرى وأن لدى الاثنين نجد "اختلافات مقارنة". ومن ثم فإن الافتراضات والتحديات تتغير باستمرار بالنسبة لهذه

الموضوعات المتغيرة. ويكفى أن نذكر بالتوازي مشروعات "لافيثو"، ومشروعات الهنود الأوروبيين (ابتداء من ماكس ميلر ووصولاً إلى جورج ديموزيل) وكذلك كتابات علماء السلالات البشرية أو علماء الجنس البشري (ابتداء من تيلور وفرانز ووصولاً إلى كلود ليفي شتراوس)، والأهمية تنتقل أحياناً لصالح الشعائر وأحياناً لصالح الأساطير، كذلك تتطور المصادمات والمفاضلات ابتداء من أسلوب تناول القضايا الكبيرة الواضحة من الناحية الثقافية (مثل المقارنة عند "مارسيل موس" بين معتقدات أهل كولومبيا البريطانية و "الكولا" عند "التروبريان"^(٤٧)) ووصولاً إلى التفاصيل الصغيرة جداً والتي لا نتمكن من الوصول إليها إلا من خلال الحوار مع المتخصصين في المجالات الثقافية المنفصلة بعضها عن بعض (مثلاً الدراسة الدقيقة لأساليب التنبؤات والسحر وطرقها^(٤٨)).

وفي الماضي كان الاهتمام منصباً على إبراز نقاط الشبه بين مختلف الشعائر الناتجة عن ثقافات مختلفة، ولكن بعض الباحثين مثل "جيراردوس فان دير ليو" وكذلك "ميرسيا إيلاد، وبعد تحليل ذلك الأسلوب الدراسي المعتمد على الأحداث، انحازوا لأسلوب جديد في الدراسة ومن هنا أصبح لدينا جيل جديد مقتنع بأن المقارنة الجيدة تركز على البحث عن نقاط الاختلاف. وهذا الموقف يمكن تبريره جيداً طالما أنه يريد أن يتلافى الخلاصات والأنماط العالمية ولكنه يمكن أيضاً أن يؤدي إلى مساوئ كثيرة. وبكل تأكيد لا يظهر الاختلاف إلا ارتكازاً على الهوية.

والقاعدة المتبعة في مثل هذا التحليل المعاكس يمكن أن تتحول للأسف وتصبح مثل التحليل القديم الذي اتبعته مدرسة أرسطو وطوماس داكأن والذي كان تعليمها ينصب على تحديد خاصية الشيء (الإنسان مثلاً مقارنة بنوع مقارب وهو الحيوان) والاختلاف الأساسي (المنطقي)، ومن ثم فإن معركة

البطل ضد العدو الثلاثي، على أساس الموروث الأسطوري الهندي الأوروبي المشترك، وطبقاً لتحليل جورج ديموزيل، فإننا في النهاية نجد أن الخصوصية الرومانية (القانونية) لنصوص هوراس وكويراس لا تظهر إلا بتعارضها واختلافها في مواجهة خصوصيات أخرى (الإيرانية والهندية ومن كريت والقوقاز)^(٩٩) وهكذا فإن تحليل الاختلافات يقودنا رأساً إلى استخلاص الأفكار وأساليب التعبير وإلى تكوين تشكيل ثقافي، إن لم يكن فكرياً، يركز على القواعد الجمالية للشعر وعلى عدم إمكانية مقارنة المصنفات الفنية الجماعية على خط "هيردير"^(١٠٠).

وهناك أسلوب آخر مماثل لأسلوب "ديموزيل" قد تم استخدام في تحليل البانتيون عند القدماء. وهذا الأسلوب الهيكلية وهو الأسلوب المستخدم في الأعمال المشتركة لكل من "مارسيل ديتيان" و"جان بيير فرنان" وهو يؤدي إلى وضع الإله داخل منظومة حيث يرتبط بعلاقة مع الآلهة الأخرى، وينتج عن ذلك أن هذا الإله يحتل مكانة محددة بالنسبة للآلهة الأخرى. ويضيف "ديتيان": "ولن نستطيع أن نقف عند تلك النقطة ونقول: إن الإله يتحدد فقط باتجاه اختلافه في داخل وحدة عاملة. ومن هذا المنظور فإن "البانتيون" سينتهي به الأمر إلى وصفه مثل نظام سكوني؛ حيث يأخذ كل إله مكاناً ثابتاً بالنسبة لجيرانه، ركناً محدداً، يتم تحديده بعلامة مميزة وبأساليب عمل وطرق خاصة وعلاقات منفردة مع الكون ومع الإنسان وأفضليات اجتماعية ولاهوتية"^(١٠١)، ومن ثم سنستطيع أن نجيب بطريقة موحدة على السؤال: من هي أفروديت ومن هو ديونيزوس ومن هو زيوس؟ لأن كل اسم سيرجعنا إلى هوية محددة كوّنت ارتكازاً على مجموعة منتظمة ومتناسقة لشخصية محددة ولطريقة عمل وسلسلة من الخصوصيات المرتبطة بالعالم والمجتمع البشري ومجتمع الآلهة الأخرى.

وربما يجدر بنا الآن أن نتخلى عن فكرة الإله المحدد بوصفه شخصاً، والتفكير في صعوبة حقيقة من النوع التجريبي حيث تلتقي أسئلة البحث الحديث مع مثيلاتها عند الباحثين الوثنيين: كيف نحدد بثقة شخصاً مقدساً؟ أو بأكثر دقة: كيف يمكن بعد معرفة الطابع المقدس لأي تجربة نستطيع، في إطار البانتيون، أن نحدد باسم علم غير قابل للتغيير ولكنه مرتبط بظروف معينة، الوجود الذي يتم تأكيده داخل غزارة الاحتمالات؟ وأي إله في الواقع هو دائماً عشرات المظاهر والوظائف المشتركة والمتعارضة مع الآلهة الأخرى. وفي الممارسة الشعائرية يعد كل إله نقطة تقاطع والتقاء معقدة. ونفس الشيء ينطبق على العادات والتقاليد والأساطير والشعائر، ولا يمكن أن نتخيل أيّاً من هذه التكوينات "بذاتها"، لأنه في هذه المجالات لا يوجد حوجة أو "أنايبب مغلقة". وهكذا فإن تحليل الأرضية، من منطلق هذا المفهوم للمقارنة الذي يحترم هذا الواقع، يمكن في الوقت نفسه أن يتخلى عن مساوئ التفرقة بين "الديان الكبرى" والملل أو الديانات الصغيرة. وحسبما يقول "ديتيان" فإن السباحة والملاحة بينها أصبحت حرة حيث إن "حبال المركب" التي تربط البحث بمفاهيم مختارة ومحددة قد انقطعت. وفي الوقت نفسه، وهذا في حد ذاته مكسب إضافي لا يستهان به، فإن المقارنة تؤدي إلى تلافى سيطرة الشرح والتفسير مما ينتج عنه تلافى فخ الأساطير العلمية أو على الأقل تقليل أخطارها.

وهكذا تصبح المقارنة كتدريب في معمل، وإذا تم تنظيم المقارنة كسلسلة من الذهاب والإياب من أرض الواقع فإن التجربة ستكون منصبة على ملاحظة ما سيحدث لو ربطنا مظاهر رمزية ومختلفة وغير متجانسة بعضها ببعض، وستثبت لنا هذه التجربة أن بعض الممارسات والمعتقدات كان يمكن ألا توجد أو أن تأخذ أشكالاً أخرى، وسيكون الهدف من وراء ذلك هو خلق مساحات من المفهومية ستمكن الباحث من ملاحظة مفتاح صيغة الظاهرة...ضمن سلسلة من الاحتمالات^(١٢). وفي المعامل التي ذكرها

"إيتيان" تجرى هذه التجربة التي تتمثل في جعل عدة أنظمة ثقافية بعيدة كل البعد عن بعضها بعضًا تتلاعب فيما بينها^(٦٣). وأود هنا أن أضيف شيئًا وهو أنني أصر على القول: إن هذه الحرية الجميلة وهذا النداء للتوسع يجب ألا يجعلنا ننسى أهمية المعامل الأكثر انغلاقًا والتي ترتبط بالثقافات ذات الروابط التاريخية المتقاربة.

إن دراسة الاتصالات والملاءمات والرفض وردود الفعل وردود الفعل العكسية كل ذلك يؤدي إلى جعل التاريخ نفسه معملًا تجريبيًا. ومضمون المقارنة سيصبح ممارسة المقارنة نفسها مثلما لاحظناها منذ العصور القديمة. ولقد كان هدفي من خلال هذا البحث من وراء إجراء وصف لبعض تجارب المقارنة فيما بين الإغريق الذين كانوا يخلعون الصفات البشرية على الآلهة وبين أهل مصر القديمة الذين يألهون الإنسان وأهل يهوذا الموحدين بإله واحد ويرفضون الصور والتماثيل ثم الوصول إلى المسيحية في الأراضي الهندية الأمريكية كل هذا كان بهدف إعطاء نموذج عملي ومنتهج للمعرفة. وكان الاهتمام منصبًا على نشأة مثلث لاهوتي أساسي واستخداماته. وقد تم تكوين هذا التنظيم ابتداء من مصر وهي كما يعتقد كثير من المفكرين الرحم الذي خرجت منه جميع العبادات اليونانية الإغريقية والعبادات اليهودية، بخصوصياتها وتعدداتها المتنوعة. وهذا التنظيم في التفسير يبدو فعالًا منذ الصيغة الأولى للحكايات الإغريقية عن موسى بعد حملة الإسكندر الأكبر مباشرة.

ولقد نشأ جدول التفسيرات هذا من الرغبة في التعريف بأسلوب نظري بما كان يحدث بالفعل من مجادلات ومناقشات عنيفة أحيانًا بين المصريين واليونانيين الإغريق واليهود، وكان يجب بالتأكيد توسيع التعريف بهذه المجادلات وتحليل نتائجها الفكرية عن طريق تحقيقات أخرى مماثلة تختص بروما أيضًا وكذلك أهل كريت والفرس والآشوريين، ويمكن أن ندخل في

هذا الإطار إلى جانب أبحاث "مانتون" و"هيكاتية دابدار" و"بوروز" أو "قيلون دى بابلوس"، النظام التاريخي الكامل لكل من "دنيس دالكرناس" وكذلك مجموعة المصادر الكلاسيكية المتعلقة بالكلدانيين وأتباع زراثوشي والدروز والإبراهيميين، ونسألهم أسئلة من نفس النوع.

وهكذا تبدو المقارنة موضوع الدراسة مثل الإنتاج الفكري لشبكة واسعة من ردود الفعل. وردود الفعل العكسية المعتمدة في مصادرنا. وقد أدى كل ذلك إلى تكوين إطار دخلت فيه المسيحية بلا تردد كما شاهدنا منذ القرن الميلادي الثاني. ولعل من أهم الإجراءات لهذا النوع من المجادلات تمثلت في كشف الحكايات المعاكسة للتاريخ أو ضد التاريخ، وهي حكايات مهمتها إدخال تعوجات أو اعوجاج في شخصية العدو لهدم ذاكرته^(١٤). وهذه ظاهرة كانت منتشرة وناجحة وتعد نظرية التقليد الشيطاني التي أطلقتها المسيحية نوعاً من التطور الأكثر خطورة لهذه الظاهرة وهنا كان تكوين الأسطورة أو تفسير الآخر يسيران في نفس الاتجاه.

ونظراً لأن جميع الحضارات مر بها حدوث الفعل ورد الفعل والمعارضة، وهذا ما حدث منذ المبادرات الأولى لدراسة منابع مجموعة ثقافات الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، فقد أصبح من المؤكد أن تاريخ الأديان إذا أردنا أن يستمر مادة دراسية متخصصة فلن يكون بالإمكان الاكتفاء بأن يكون المضمون الأولي لهذا التخصص هو اختيار الأديان الكبرى أو الصغيرة التي تعد المنظمات الدولية حالياً قائمة بها. كما لا يمكن أيضاً أن نترك هذا التخصص ينحصر في تداخل الدراسات التي تختص بالتطور التاريخي لما نطلق عليه مصطلح "الأديان" بدون أن نطرح على أنفسنا أي أسئلة، ويجب أن نرفض لهذا التخصص أن يكون هدفه هو رصُ أشياء محكمة ومنفصلة بعضها بجوار بعض مثل القارورات على الرف،

وهذه الأشياء هي "ديانات" اليابان والصين واليونان ومصر والهند والشرق الأدنى القديم وروما أو إيطاليا القديمة إلى جانب اليهودية والإسلام والمسيحية والبوذية إلى جانب ما نطلق عليه "ديانات روحانية". فكل هذه الأشياء كما نعلم هي نتيجة بناءات حديثة^(٦٥)، بالإضافة إلى ذلك وبعد أن بدأنا نعي ذلك فإنها تجمع فيما بينها، لحسن الحظ، عناصر غير متجانسة: فالأديان تعرف بأنها أحياناً تشرح العالم وأحياناً أخرى ما هو إنسانى وأنها إجمالية وشمولية، وتنظيمات جماعية تحدد الهوية ذات هيكلية متعددة أو رسمية ومجموعة من القواعد الأخلاقية تهدف إلى ضمان سلوك جيد داخل المجموعة وتبرير سلوك غالباً عدوانى فى الخارج^(٦٦).

وليس الهدف الأول لتاريخ الأديان هو إعداد تصنيف أو نموذجية أو منابع وسلالة الهويات "المختارة"، إن تاريخ الأديان يجب أن يبقى كما كان منذ البداية: تدريب على المقارنة يشمل الملاحظة والوصف والتحليل وتكوين مجموعات رمزية جديدة ناتجة عن النقاء الثقافات التى لا تتحسب فى حدود ثابتة. وأفضل مصطلح قديم لتعريف هذا النشاط هو مصطلح "أنتربريتاسيو" أى الترجمة. ولكن بعد أن أصبح علما فإن مسيرة تاريخ الأديان تتزواج بكل وضوح مع مضمونها، أما موضوعها المفضل على نقىض التعصب والانغلاق، كما فهمنا، فهو يفرض قبل كل شىء أن يكون حافزنا الأول هو تفكير الشك وممارسة الحيرة والتدقيق.

الهوامش

(١) انظر سوبرا، ص ١٣٧

(٢) بخصوص "وصية أورفيه"، انظر على الأخص أوزيب "الإعداد الإنجيلي" ١٣، ١٢، انظر سوبرا ص ١٣٩ - ١٤٠

(٣) طبقا لأوزيب في "الإعداد الإنجيلي" ١، ٥، ١٠ - ١٢ (ترجمة ج. سيرينلي) فإن كلمة "المسيحية" أو "النصرانية" (كريستياتيزم) تكونت من جذر الفعل "كريستياتيزن" (نصر) بمعنى جدد أي "اعتناق معتقدات المسيحيين وتصرفاتهم". والفعل "كريستياتيزن" على نفس نموذج صيغة فعل "هيلينيزن" و "ايوديزن". وفعل "هيلينيزن" كان يعنى فى البداية "التحدث باليونانية" وهذا ما يميز بالفعل اليونانى عن الأجنبى، على الأقل حتى يرغب الأجنبى هو أيضا فى أن يتحدث اليونانية وهذا ما يبدو أن الأجانب كانوا يريدونه حتى قبل العصر الذى أطلق عليه العصر الهيلينى. ومن ذلك الوقت أصبح فعل "هيلينيزن" معناه "تقليد اليونانى" ومنذ ذلك الحين أصبح الهيلينى هو مقلد اليونانى ومن ثم أخذت الكلمة معنى المواجهة بين اليونانى والأجنبى. وظهرت الكلمة لأول مرة فى نصوص للتعبير ليس عن وجهة النظر اليونانية ولكن عن وجهة نظر الأجانب واليهود والمسيحيين (انظر وييل و أوريو "هيلينيزموس و ايوديزنسموس"، ص ٩ - ١١). وظهرت الكلمة لأول مرة بمعنى (الاشتراك فى الذوق اليونانى) عند ماكابيه ٢، ٤، ١٣ بخصوص "هيلينيين" من جيروزاليم فى بداية عهد أنتيوخ الرابع. أما كلمة "ايوديزنسموس" فقد ظهرت أيضا فى نفس النص المذكور هنا ماكابيه ٢، ٢، ٢١ حيث نرى الماكابيه يناضلون فى سبيل الدفاع عن "ايوديزنسموس" وهنا أصبحت الكلمة تعنى أسلوب حياة. وفى محاضر الحواريين نجد أن العبرانيين يظهرون بعض التخوف من "الهيلينيين". وعلى العكس نجد أن "بولس" يعاتب "بطرس" فى الفصل ٢، ١٤ بخصوص "الايوديزن" أى الحياة طبقا للعادات اليهودية.

(٤) أوريجون، "ضد سلز" ٣، ٥ (ترجمة م. بوريه). انظر أيضا ولكن "المسيحيون كما يراهم الوثنيون" (بالإنجليزية)، الفصل ٥ (سلز مفكر متحفظ). ترجع هذه الملاحظة إلى ج. سترومزا "سلز، أوريجون وطبيعة الدين" (بالإنجليزية)، وبالنسبة لهذا الباحث كتاب "ضد سلز" ليس وصفا للخلاف بين الوثنية والمسيحية. وفى الواقع فإن وجهة نظر سلز فلسفية أكثر منها وثنية. وفى الواقع فإن هذا الكتاب الضخم لا يضاهيه إلا كتاب "مدينة الله" وهو "يعكس التحول من مفهوم روماني إلى مفهوم مسيحي للدين".

وهو تحول أساسى ولكنه لم يدرس " (ص ٨١) ويعد جاليان، وهو من معاصرى سلز، أول من قدم المسيحيين على أنهم مدرسة فلسفية، ولكنها ضعيفة إلى حد ما: انظر ر. والز " جاليان عن اليهود والمسيحيين " (بالإنجليزية) كذلك كتابات مارك أوريل مهمة جدا: كان يرى المسيحيين وكأنهم معارضين بل على أنهم كفار، انظر ستروماتس للمزيد من المعلومات عن كل هذا.

(٥) سيثرون "طبيعة الآلهة" (١ ، ٦٢)

(٦) تروتوليان "المديح" ١٧، ٤٠

(٧) ارستوبول، سوبرا، ص ١١٨ كذلك الملف الذى جمعه فلاقيوس جوزيف "ضد ابيون". انظر ايضا بخصوص هذه المسألة أ.ج. دروج " هومير أم موسى ؟ التفسيرات الأولية المسيحية لتاريخ الثقافة " (بالإنجليزية)

(٨) تاتيان " خطاب إلى اليونانيين " ٣٦ - ٤٠ . انظر أيضا أ. بيوك " دراسة فى تاتيان " خطاب إلى اليونانيين "، باريس، ١٩٠٣، ص ٨٢-٨٣

(٩) "ضد سلز" ٤، ٣٩ انظر أيضا بخصوص تزوير أطروحة أوريجون نفس المصدر "ضد سلز"، ٤، ٢١ . بخصوص أفلاطون كقارئ لموسى عند المسيحيين انظر أ. دروج "هومير أم موسى ؟ التفسيرات الأولية المسيحية لتاريخ الثقافة"، ص ٥٩-٦٥ وأيضا د. ريدنجز " موسى عند بعض أوائل المؤلفين المسيحيين " (بالإنجليزية). وهو يحذر من اعتماد المعنى الحديث لكلمة تزوير وتطبيقها على العصر القديم، ويستحسن استخدام كلمة تقليد أو اقتراض (كلمات لم تكن سلبية عند القدماء) ولا يتحدث ريدنجز عن أوريجون ولكنه يعلق على واقعة السرقة الصغيرة (ص ٤٧) عند كليمون الإسكندري، الذى يقول عن الإغريق: إنهم لصوص، انظر ستروماتس، ٦، ٥، ٣٩، ١) وكذلك أوزيب وتيودوريه الذين يتحدثون أيضا عن "التهب"

(١٠) انظر على الأخص س. برنار وس. جروزنسكى " عن الوثنية "

(١١) بوب وبه (كتاب الأحداث)، ص ٥٢

(١٢) المصدر السابق، ص ٥٤

(١٣) المصدر السابق، ص ١٢٤

(١٤) المصدر السابق، ص ١٢٦

(١٥) المصدر السابق، ص ١٢٩

- (١٦) المصدر السابق، ص ١٣١
- (١٧) ف. لوبيز دى جومارا، "حياة المنتصر بقلم سكرتيره"، ص ٣٣
- (١٨) ب. دياز دى كاستيلو، "التاريخ الحقيقى لفتح أسبانيا الجديدة"، ص ٨٥
- (١٩) ه. كورتاز كارتاس دى ريلاكسيون (مترجم عن الإسبانية)
- (٢٠) م. ساهلينز "تفوق الكتبن كوك"، ص ٣١٥ (مرجعية لورا وبول بوهانان)
- (٢١) ارجع هنا إلى الصيغة الإسبانية لـ ادموندو جورمان: ب. لاس كاسلس "مديح التاريخ"
- (٢٢) انظر ميشرون ١، ٣٠ (باللاتينية)
- (٢٣) المصدر السابق (باللاتينية)
- (٢٤) بيترى دانييليس "تفسير الإنجيل"، (١٦٧٩). انظر أيضا أ. ديرون وبيير دانيال هيويه (التفسير المقارن فى القرن ١٧)
- (٢٥) صمويل بوشار (١٥٩٩-١٦٦٧) كان من اكبر المفكرين الباحثين فى عصره. وكان قد درس اللغة العربية وكذلك العبرية فى لييد وبعد أن أصبح عالما لغويا مرموقا قام بدراسات فى علم الاشتقاق مثلما كان معمولا به فى عصره وهو البحث من خلال تاريخ الكلمات عن آثار لتأثيرات اللغات السامية القديمة فى أوروبا . وأهم مؤلفاته فى هذا المجال " الجغرافيا المقدسة " (باللاتينية) والجزء الأول من الكتاب مخصص لـ "انتشار أولاد نوح" ثم "انتشار الأمم والأراضى بعد بناء برج بابل" (١٦٤٦). والجزء الثانى عن "كنعان" وكذلك عن لغة الفينيقيين وأعتبرهم أفضل من يقوم بالنشر . وبعد الباحث جى س. ستروسا حاليا دراسة مستفيضة عن هذا المؤلف وتفضل بإعطائى نسخة من هذا البحث.
- (٢٦) ج. دى أكوستا، "التاريخ الطبيعى والأخلاقي للهند الغربية" (بالإسبانية) (ترجمة فرنسية ج. ريمى زفر)
- (٢٧) ج. ف. لافيتو "عادات الأمريكان المتوحشين وتقاليدهم بالمقارنة بعادات العصور الأولى"، (١٧٢٤) وقد اختار الباحث أ. ليموى مقتطفات من هذا الكتاب فى بحثه عام (١٩٨٣) ولكنه لم يهتم بالفصل بعنوان "عن الدين" ولكن الترجمة الإنجليزية للكتاب تضمنته بقلم ن. فنتون وأ. مور (١٩٧٤)
- (٢٨) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٨٩ - ٩٠ (الطبعة الأصلية)
- (٢٩) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٠٨ - ٤٥٥

- (٣٠) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١١٣
- (٣١) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٨
- (٣٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣
- (٣٣) جوستين مارتير، المديح ١ (ترجمة بوتيغنى)
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٦٦ (ترجمة بوتيغنى)
- (٣٥) جوستين مارتير، "حوار مع تريفون"، ٧٠ - ٧٨
- (٣٦) جيروم، الخطابات ٤٣، ٤
- (٣٧) انظر سويرا، ص ٢٢٦
- (٣٨) تروتوليان، "عن الإكليل" (ترجمة شخصية للمؤلف)
- (٣٩) نص لـ تيمرماتز: "مقارنة وحساسية تاريخية في دراسة الأديان: حالة الصين"، ص ٥٩
- (٤٠) ثورة العمارنة ليس لها توابع إلا في الذاكرة، انظر سويرا، ص ١٣٠. انظر ألبير دي بوري بخصوص الإنجيل (العهد القديم) "ظهور الضمير فيما بين الديانات في الإنجيل (العهد القديم) وحاول الباحث أن يجعل الاقتراح الراديكالي لجون أسان أكثر ليونة (موسى المصري): حتى بعد تأكيد رفعة دين إسرائيل وعطوه فهذا لا يعنى إلغاء سيطرة الآلهة الآخرين في أراضيهم فليس أمامنا هنا توحيد إقصائي للأديان الأخرى. وفيما بعد ظهر مؤلف أطلق عليه اسم "المؤلف الكهنوتي" ووجد أن معرفة خالق الكون ليس حكرا على الشعب المختار. لأن غير اليهود وكذلك الفرس يعرفونه ولكن باسم آخر غير أمافييه وهو يطلق على هذا الإله اسما آخر "الوهيم" بمعنى الله كاسم علم. وكما يعتقد ألبير دي بوري فإن هذا التجديد يعتبر تطور لفكرة فيما بين الأديان. انظر أيضا الكتاب باللغة الألمانية.
- (٤١) بخصوص موقف معقول من الإسلام، ارجع إلى بول هيك "تدرج المعرفة في الحضارة الإسلامية" (بالإنجليزية) واللغة العربية وهي لغة التنزيل تعطى مصدر نبوى (نبوى) لإجمالى المعرفة البشرية بما فى ذلك العلوم اليونانية أو الشرقية. وحين يتم ترجمة نص إلى العربية يصبح نبوءة والترجمة هنا مبدا يفيد تغيير الدين مثل العولمة. وقد أعلن بول هيك (لى بصفة شخصية واشكره على ذلك) أنه يقوم حاليا بإعداد دراسة عن مسألة المصادر النبوية للعلوم الوضعية عند المفكرين المسلمين ابتداء من القرن العاشر الميلادى (أبو حاتم الرازى، ابن النديم وسعد الأنطلسى).

(٤٢) سيثرون، "طبيعة الآلهة" ٢، ٧٢. انظر أيضا از بنفينيست "مفردات المؤسسات الهندية الأوروبية"، الجزء الثاني، ص ٢٦٨

(٤٣) لالكتنس، "المؤسست المقدمة"، ٤، ٢٨ - ٢. وهذا الاشتقاق بعيد عن التأكيد. فلا يمكن من الناحية اللغوية أن نفسر "ريليجيو" بكلمة "ريليجارى" (ربط) (حركة ربط كروم العنب ببعضها)، ولكن يمكن الحصول على كلمة "ليجيون" أى كتيبة فى الجيش بمعنى ربط عدد من الجنود أو جمعهم. والكلمة عند سيثرون تعنى لهم بأداء الشعيرة وممارستها على عكس المبالغة والخرافة.

(٤٤) انظر على الأخص ر. مووت "الدينى" وم. سائو "كيفت أصبحت المسيحية ديناً" وكذلك الملاحظات المفيدة لـ ش. جويكار، "الغة اللاتينية أداة لتاريخ الأديان"، ص ١٢٢ - ١٢٦

(٤٥) تيت ليف، "التاريخ الرومانى" ٣، ٢٠، ٤ - ٥ (باللاتينية): "أخذت القبائل تجادل لفك العهد الذى تعاهد الشعب عليه (ريليجيو) ... ولكن "إيمال" الآلهة السائد فى عصرنا لم يكن قد ظهر فى ذلك الوقت فلم يكن معروفا بعد التوصل إلى تنازلات شخصية أو تفاوض مع العهد أو القوانين."

(٤٦) انظر سويرا، ص ٣٦ كما أشرنا من قبل.

(٤٧) انظر ب. ستوك مايرر بخصوص نشأة المعنى المسيحى للدين "المسيحية التى أصبحت ديناً" (بالألمانية)، صفحات ٨٨٨ - ٨٨٩ وكذلك ه. بويلر "تكوين مصطلح دين فى الغرب". انظر سائو: "كيف أصبحت المسيحية ديناً" وأيضاً م. سيبلاند "الدين فى الغرب: تطور الأفكار والمعيشة" (الفصل ٤: "فكرة الدين عند أباء الكنيسة"). انظر ج. شميت (الجسد، الشعائر، الأحلام، الزمن، ص ٧٧ - ١٢٦): "المعتقدات فى القرون الوسطى تثبت أن ما نطلق عليه ديناً كان موجوداً فى الفكر فى القرون الوسطى بمعنى الإيمان. انظر د. بول هيك "الغرب والدين" وعلى الأخص ص ٣٠: وطبقاً للباحث ديبويسون فإن الدين هو اختراع مسيحى ولا يمكن أن يتكون منه تاريخ الأديان. ويجب أن نختار بدلاً منه المصطلح الشامل "تكوينات كونية جغرافية". كما أن هذا الباحث يعتقد أنه من غير المفيد أن نتحدث عن المعنى الأولى لكلمة (ريليجيو). وبقرغم من أننى مقتنع مثله بأن تاريخ الأديان اختراع أوروبى فىئنى لا أعتقد أنه من غير المفيد أن نشترك فى الجدال عن اشتقاق الكلمة. وأنا لا أعنى بذلك أن نرتبط بالمصدر ولكن لتتساءل، كمادة للدراسة، عن المشهد حين يتعارض معنى مع معنى آخر. والمؤرخ التوراتى فريتز ستولز، له تفكير قريب من تفكير ديبويسون وقد أبدى هو أيضاً الملاحظة بأنه لا يجب أن نعد الوثنيين القدامى أصحاب أديان. انظر ف. ستولز "فحوى الأديان التوحيدية الإبراهيمية ووظيفتها"، ص ٥٧. أما روسل ت. ما ك كوتشن "صناعة الدين: خطاب عن نشأة الدين ومؤسسات الاشتياق" (بالإنجليزية) فبأنه يدعو إلى الامتناع على اعتبار الدين مصطلحاً منعزلاً لا يرتبط بالحقيقة الاجتماعية والسياسية.

(٤٨) مورييس أولندر لفت نظري إلى هذا المقطع ولقد أعد تحليلًا ممتازًا له في : "شاعرية السياسة"، على الأخص ص ٣٨-٤٠ .

(٤٩) أوغسطين "الاستدراكات ط ١، ١٣، ٣ (ترجمة ج. باردي - المكتبة الأوغسطينية " المجموعة الأولى، ١٢). حيث يعيد أوغسطين بحثه " عن الدين الحقيقي " ٥٥، ١١١ . ويذكرنا أنه كان قد كتب يقول بهذا الخصوص : " لنمد أيدينا إلى الله ولنربط أرواحنا به فقط ... ولنبتعد عن أى خرافة " و الجملة الأولى هي المعنى الأولى لكلمة دين... والمعنى الذى أعطيته هنا لكلمة الدين هو المعنى الذى يروق لى أكثر ولكنى لا أجهل أن هناك مصدرًا آخر لهذه الكلمة يقترحه المؤلفون اللاتينيون: لأن الدين معناه إعادة القراءة أو إعادة الاختيار فى اللغة اللاتينية.

(٥٠) هذه الخواطر تم ذكرها خلال محاضرة ألقاها لويس جرنبيه يوم ٧ ديسمبر ٢٠٠١ فى باريس بعنوان " بعض الخواطر عن عقد المقارنة فى تاريخ الأديان القديمة "

(٥١) يكفى لتأكيد ذلك القاموس الضخم الهام "كتاب عن الأديان" الذى أعده بالالمانية هـ. كاتسليك و م. لوبشر، برلين، كولون، ١٩٨٨ - ٢٠٠١، ٥ مجلدات.

(٥٢) م. اوجيه "عالم عرقيات فى المترو"، باريس، ١٩٨٦ .

(٥٣) جان جاك روسو، "العقد الاجتماعى" أو "مبادئ القانون السياسى"، الكتاب ٤، الفصل ٨ .

(٥٤) انظر فيليب بورجو، "الثلاثى المقدس والدنيوى فى تاريخ الأديان"، مجلة تاريخ الأديان، ٢١١ (١٩٩٤)، ص ٣٨٧-٤١٨ .

(٥٥) م. جوشيه، "الدين فى الديمقراطية: مسار العلمانية" (وهذا الكتاب يقوم بتحديث من المنظور الفرنسى الإشكالية الخاصة المثارة فى فرنسا عن "فك سحر العالم . التاريخ السياسى للدين".

(٥٦) م. ديتيان "مقارنة الذى لا يقارن".

(٥٧) م. موس، "بحث عن الهبة . شكل التبادل بين المجتمعات العتيقة وسببه"، نشر لأول مرة عام ١٩٢٤ فى مجلة "العام الاجتماعى".

(٥٨) مجلد "المقدس والمنطقى"، تحت إدارة وإشراف ج. ب. فارنان.

(٥٩) ج. ديمزيل "هوراس والكورياس"، ص ١٣٤ - ١٣٧ (الفكر الرومانى وتطور الأساطير)

- (٦٠) بخصوص هرر سترج إلى م. اولندر " لغات الجنة "، طبعة ٢٠٠٢، على الأخص ص ٨٤ - ٩٦ .
انظر أيضا س. مانسيني " الحضارات كقمة الجمال: تطبيق علم الصرف على أسطورة أوروبا، ص ٩٠
- (٦١) انظر على الأخص ج. ديموزيل " الآلهة الحاكمة عند الهنود الأمريكيان "، ص ٥٥ - ٥٨
- (٦٢) م. ديتيان " من يريد أخذ الكلمة؟ "، ص ٣٠
- (٦٣) قبل دراسة الممارسات المذكورة في المصدر السابق انظر المقارنة التي أجريت من وجهة النظر الإغريقية (وهي وجهة نظر غير واضحة ولكنها أساسية) بين قبائل جورجيا و قبائل باتاما و المنشدين في الهند و القساوسة في سيلاب الجنوبية، ولقد قام م. ديتيان وج. هامنيك بهذه المقارنة " كلمة الإله: أربع وجوه للغة الآلهة".
- (٦٤) انظر ج. أسمان، " موسى المصري "، ص ٣٣ الذي يرجعنا بخصوص هذه النقطة إلى أ. فونكنشتاين " نظريات في التاريخ اليهودي "، ص ٣٦
- (٦٥) انظر ر. كينج (بخصوص الصناعة الاستعمارية لنوعيات الهندوسية واليونانية) في "الاستشراق والدين: النظرية بعد الاستعمار الهندي والشرق الصوفي" . كذلك مجموعة "الإرواحيين" مصنفة هي أيضا بمعرفة المنظمات الدولية، وكلها مستعارة من أتباع نظرية التطور عند داروين في القرن ١٩ .
انظر أ.ب. تيلور " الثقافة البدائية دراسات في تطور علم الأساطير والفلسفة والدين والفن والعادات " (١٨٧١) (بالإنجليزية) (ترجمة ب. برونف وأ. باربييه " الحضارة البدائية "، ١٨٧٦ - ١٨٧٩
- (٦٦) انظر ج. دياموند " قصة النجاح الديني " (بخصوص دافيد سلون و بلسون، ككتدرائية داروين: التطور والدين وطبيعة المجتمع (بالإنجليزية)، شيكاغو، ٢٠٠٢)

تسلسل تاریخی

معالم قديمة

الهيكسوس (هيك - كاسوت)، أمراء من بلاد أجنبية، احتلوا مصر حوالى ١٦٥٠ ق.م. لمدة قرن تقريباً. ولقد تم طرد الهيكسوس حوالى عام ١٥٤٠ ق.م. تحت قيادة أموزيس الذى أسس الأسرة الفرعونية ١٨

ثورة تل العمارنة والى تمتاز بعبادة إله واحد مختار هو آتون ومؤسسها هو الفرعون أمنحتب الرابع الذى تولى العرش عام ١٣٥٠ قبل أن يأخذ اسم أخناتون. ولقد حكم مصر لمدة ١٧ عاماً.

- مسئلة مرنبتاح بعد وفاة الفرعون الكبير رمسيس الثانى (من ١٢٧٩ إلى ١٢١٣) تولى الحكم من بعده مرنبتاح وحكم من ١٢١٣ إلى ١٢٠٤. ومسئلة مرنبتاح بها نقوشات للتذكير بحملة ليبية وحملات حربية أخرى لهذا الفرعون فى آسيا، ويوجد عليها أول تسجيل لكلمة إسرائيل باللغة الهيروغليفية وهو التسجيل الوحيد، وهو اسم بين أسماء شعوب آسيوية أخرى هزمها هذا الفرعون فى نص مؤرخ ١٢٠٧ ق.م.

بوكوريس دى سايس هو الفرعون الوحيد من الأسرة ٢٤ وقد حكم من (٧٢٠ إلى ٧١٥)، ويقال: إنه فى عهده أخذ حملاً صغيراً فى الكلام، وقام شاباكا ملك كوش بحرقه حياً. وهنا تبدأ الفترة الاثيوبية (حكم شاباكا تاهركا)

الآشوريون غزوا مصر تحت حكم تاهركا واستولوا على ممفيس عام ٦٧١

بسامتيك الأول (٦٦٤ إلى ٦١٠) طرد الآشوريين وأسس الأسرة ٢٦

(من ٦٦٤ إلى ٥٢٥)

جوسياس، ملك يهوذا (٦٣٩ إلى ٦١٠)

نابوكودونوزور استولى على جيروزاليم عام ٥٩٧. وبدأت ثورة "السيدسياس" وتدمير المعبد الأول (٥٨٧) ونفى اليهود إلى بابلون

قام الإغريق والكاريين المرتزقة عند بسامتيك الثاني بالدفاع عن الحدود الإفريقية، التسجيل مكتوب باللغة اليونانية على التمثالين العملاقين في أبو سمبل (٥٩٣)

سقوط بابل. وسيروس يعيد بناء معبد جيروزاليم ويؤسس الإمبراطورية الفارسية (٥٣٩)

الاحتلال الفارسي الأول لمصر (٥٢٥ إلى ٤٠٤)، الأسرة ٢٧: قمبيز، داريوس الأول، كزرکز، أرتاكزرکز الأول وداريوس الثاني). ظهور مستعمرة من المرتزقة اليهود في إيليفنتين، طبقا لما هو مذكور في الأرشيف الأرمني. ويتفق العلماء في أن ذلك حدث في نهاية القرن السابع ق.م. تحت حكم الملوك البسامتيك.

يقيم هيرودوت في ممفيس حوالي عام ٤٥٠

المصريون يقومون بتدمير المعبد اليهودي في إيليفنتين عام ٤٢٠، تحت حكم داريوس الثاني، ثم يعاد بناؤه.

في عام ٤٠٤ : مصر تنفصل عن الإمبراطورية الفارسية و الأسر المصرية الفرعونية الأخيرة (الأسرة ٢٨ و ٢٩ و ٣٠) تتمركز في سايس، منداس وسينيتوس)

نيكتانيو الثاني (حوالي ٣٥٩ إلى ٣٤٢) آخر فرعون مصري يحكم مصر وقد هزمه أرتاكزركز الثالث.

الاحتلال الفارسي الثاني لمصر وينهى الإسكندر الأكبر هذا الاحتلال (ولد في ٣٥٦ ومات في بابل عام في ١٠ يونيو ٣٢٣)

الحملة على مصر (٣٣١-٣٣٢) يقودها الإسكندر ويتم استقباله كمحرر للبلاد، يمر على واحة سيوة ويستشير نبوءة هامون ثم يمر على ممفيس ويؤسس مدينة الإسكندرية

أسطورة مرضى الجذام "موسى المصري" تتكون في عهد بطليموس ستراب (٣١٥-٣٢٠) والذي يصبح بطليموس الأول سوتر (٣٠٥ إلى ٢٨٢)

هيكاتيه دابدار المؤرخ في عهد بطليموس الأول و المؤرخ "مانتون" في عصر بطليموس الثاني (٢٨٢ إلى ٢٤٦)

عبادة سراجيس في الإسكندرية تحت حكم بطليموس الأول سوتر وبطليموس الثاني

إنشاء مكتبة الإسكندرية في عهد بطليموس الثاني

ترجمة التوراة إلى اليونانية (السباعية في عهد بطليموس الثاني)

أنتيوش الرابع يدخل جيروزاليم والهيكل اليهودي لأول مرة عام ١٦٩ ويستولى على أشياء ثمينة (طبقا لما ذكره ماركوس ١، ١٦).

التدنيس المحزن عام ١٦٧

إقامة معبد في ليونتوبولوس، في منطقة هليوبوليس من أجل الجالية اليهودية التي يقودها الكاهن أونياس الرابع، اللاجئ إلى مصر من ١٦٧ إلى ١٦٤

المؤرخ "آرتابان" (حوالي ١٥٠ ق.م.)

مصر تصبح مستعمرة رومانية (عام ٣٠ ق.م.)

تزوج بومبيه و سترابون، يورخان في عهد أوغسطين

تيتوس يدمر معبد جيروزاليم عام ٧٠ ق.م.

تاسيت يؤلف "التواريخ" في عهد تراجون (١١٧ إلى ٩٨)

Bibliographie

ببليوجرافيا

Pour les auteurs grecs et latins, ainsi que pour les sources épigraphiques et papyrologiques, on trouvera dans les notes toutes les indications utiles. En l'absence de précision, on se référera aux éditions courantes : « Collection des Universités de France » [CUF], Paris, Les Belles Lettres (texte avec traduction française) ; coll. « La roue à livres » (traduction française seulement), Paris, Les Belles Lettres ; « The Loeb Classical Library », Cambridge, Mass., Harvard University Press, et Londres, William Heinemann LTD (texte avec traduction anglaise) ; « Sources chrétiennes » [SC], Paris, Éd. du Cerf (texte avec traduction française) ; « Scrittori Greci e Latini », Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori Editore (texte avec traduction italienne) ; « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », Leipzig et Stuttgart, Teubner (texte seul) ; « Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis », Oxford, Clarendon Press (texte seul).

Les recueils suivants ont été cités :

Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1895. .

Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae, textes réunis par Th. Hopfner, Bonn, 1922 (*Fontes Historiae Religionum* ed. C. Clemen, fasc. II, 1).

Fragmente der griechischen Historiker, édités par F. Jacoby, Berlin-Leyde, 1923-1958 [FGH].

Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde), textes réunis et édités par U. Wilcken, Berlin-Leipzig, 1927-1957, 2 vol.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, « edited with introductions, translations and commentary by Menahem Stern », Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984, 3 vol.

Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, édition et traduction de Karl Preisendanz, 2^e éd., Stuttgart, Teubner, 1974.

Fragments from Hellenistic Jewish Authors, « edited and translated by Carl R. Holladay », vol. I, *Historians* ; vol. III, *Aristobulus* (SBL : Pseudepigrapha Series, 13. Texts and Translations, 39), Atlanta, 1995.

Pour la Bible, j'ai utilisé les traductions de *La Bible*, sous la direction d'Édouard Dhorme, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1956 et 1959, 2 vol. ; je me suis aussi référé à *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf, 1956. Pour la Septante, j'ai consulté *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

Karl ABRAHAM, « Amenhotep IV (Ichnaton) : Psychoanalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Atonkults », *Imago*

- (1912), p. 334-360 (trad. fr. in K. Abraham, *Œuvres complètes*, Paris, 1965, t. I, p. 265-291).
- José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (1589), Mexico, Fondo de cultura económica, 1962 ; trad. fr. par J. Rémy-Zéphir, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, Paris, 1979.
- Brita ALROTH, « Changing Modes in the Representation of Cult Images », in Robin Hägg (dir.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods* (*Kernos Supplément*, 1), Liège-Athènes, 1992, p. 9-46.
- Yehoshua AMIR, « Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus », *Evangelische Theologie*, 38 (1978), p. 2-19.
- Jacques ANDRÉ, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, 2^e éd., Paris, 1981.
- Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., 1997 (la version allemande, rédigée et publiée après la version écrite en Californie, a été traduite en français par Laure Bernardi : *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001).
- , *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*, Paris, 2000.
- , *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich-Vienne, 2000.
- Michael C. ASTOUR, « Yaweh in Egyptian Topographical Lists », in M. Görg et E. Pusch (dir.), *Festschrift Edel*, Wiesbaden, 1979, p. 17-33.
- Danièle AUBRIOT-SÉVIN, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon, 1992.
- Françoise BADER, *La Langue des dieux ou l'Hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, 1989.

- Alain BALLABRIGA, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris, 1998.
- Moshe BARASCH, *Icon*, New York, 1992.
- Bezalel BAR-KOCHVA, *Pseudo Hecataeus on the Jews*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1996.
- Alberto BARZANÒ, « Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/70) », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 10/1, Berlin, 1988, p. 518-580.
- Nicole BELAYCHE, *Iudaea-Palestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001.
- Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. II.
- Claude BÉRARD, « L'image de l'autre et le héros étranger », *Sciences et racisme*, 67 (1985-1986), p. 5-22 (texte repris, sous le titre « The Image of the Other and the Foreign Hero », in Beth Cohen, dir., *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leyde, 2000, p. 390-412).
- André BERNAND, *Alexandrie la Grande*, nouvelle éd., Paris, 1998.
- Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, Paris, 1988.
- Étienne BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969 (*Annales littéraires de l'université de Besançon*, vol.98).
- Jacob BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866.
- Richard J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, 1998.
- Elias J. BICKERMAN, « Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik », *Monats-*

- schrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 71 (1927), p. 171-187 et 255-264.
- , *Studies in Jewish and Christian History*, 3 vol., Leyde, 1980.
- Andreas BLASIUS et Bernd Ulrich SCHIPPER, *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002 (« *Orientalia Lovaniensia Analecta* », 107).
- René S. BLOCH, « Geography without Territory : Tacitus' Digression on the Jews and its Ethnographic Context », in J. U. Kalms (éd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Munster, 2000, p. 38-54.
- , *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart, 2002 (*Historia Einzelschriften*, 160).
- Samuel BOCHART, *Geographia Sacra*, I, *Phaleg, seu de dispartitione gentium et terrarum, divisione facta in aedificatione turris Babel* ; II, *Chanaan, seu de coloniis et sermone Phoenicum*, Cadoni [Cacn], 1646.
- François BOESFLUG et Françoise DUNAND (dir.), *Le Comparatisme en histoire des religions*, Paris, 1997.
- Gideon BOHAK, « CPJ III, 520 : The Egyptian Reaction to Onias' Temple », *Journal for the Study of Judaism*, 26 (1995), p.32-41.
- , *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta, 1996.
- , « Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion », *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000), p. 215-231.
- , « The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World », *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2000), p. 1-21.

- Jean BOLLACK, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes* (avec une préface de Renate Schlesier, « La différence de Jacob Bernays »), Villeneuve-d'Ascq, 1998.
- Philippe BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève-Rome, 1979.
- , « Le comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, 24 (1986), p. 59-75.
 - , « Mythe et histoire chez Mircea Eliade. Réflexion d'un écolier en histoire des religions », *Institut national genevois, Annales 1993*, Genève, 1994, p. 33-49.
 - , « Le mythe dans l'histoire : esquisse romaine », *Studia Helvetica Religiosa*, 1 (1995), p. 97-109.
 - , « Manières grecques de nommer les dieux », *Colloquium Helveticum*, 23 (1996), p. 19-36.
 - , *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.
 - , « Qu'est-ce que l'histoire des religions ? », *Équinoxe. Revue romande des sciences humaines*, 21 (1999), p. 67-83.
 - , « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem) », in C. Grottanelli et L. Milano (dir.), *Food and Identity*, Padoue, 2003 (« History of the Ancient Near East. Studies », VI), p. 1-28.
 - , « Religion romaine et histoire des religions : quelques réflexions », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5 (2003).
 - , « Réflexions sur la pratique de la comparaison en histoire des religions antiques », conférence prononcée le 6 décembre 2001 à Paris dans le cadre de l'association « Les amis du centre Louis Gernet », à paraître dans *METIS* (2003).
 - , « L'enfance au miel dans les récits antiques », à paraître in Véronique Dasen (éd.), *Naissance et petite*

- enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1^{er} décembre 2001*, Fribourg-Göttingen (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis »).
- Philippe BORGEAUD et Youri VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000), p. 37-76.
- , « Plaquette d'argent épigraphe provenant du dépôt de fondation d'un *Sérapeum* », *Cahiers de la société d'égyptologie de Genève*, 7 (2001), p. 151-156.
- Henri BOUILLARD, « La formation du concept de religion en occident », in Ch. Kannengiesser et Y. Marchasson (dir.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976, p. 451-461.
- Pierre BOYANCÉ, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions*, 147 (1955), p. 189-209.
- David BRAKKE, « The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul », *Journal of Early Christian Studies*, 3 (1995), p. 419-460.
- Frederick E. BRENK, « Giudaismo e cristianesimo in Plutarco », in Italo Gallo (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 239-267.
- Pierre BRIANT, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996.
- Philippe BRISSAUD et Christiane ZIVIE-COCHE, *Tanis. Travaux récents sur le Tell Sâh el-Haggar*, Paris, 1998.
- Luc BRISSON, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, 1987, p. 153-168.
- Louise BRUIT ZAIDMAN, *Le Commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001.
- Pierre BRÛLÉ, *La Fille d'Athènes*, Paris, 1987.
- Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence, 1977.

- . « Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem », *Museum Helveticum*, 42 (1985), p. 121-132.
- Claude CALAME, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, 2000.
- André CAQUOT, « Anges et démons en Israël », in *Génies, anges et démons*, Paris, 1971 (« Sources orientales », 8), p. 113-152.
- Jean-Yves CARREZ-MARATRAY, *Péluse et l'Angle oriental du delta égyptien aux époques grecque, romaine et byzantine*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Bibliothèque d'étude, 124), 1999.
- Alessandro CATASTINI, « Le testimonio di Manetone e la Storia di Giuseppe (Ge, 35-70) », *Henoch*, 17 (1995), p. 279-300.
- Michel de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975.
- Michel CHAUVEAU, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, Paris, 1997.
- Ileana CHIRASSI COLOMBO et Tullio SEPPILLI (dir.), *Sibille e Linguaggi Oracolari. Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata, 1998.
- Pierre CHUVIN, *La Mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris, 1992.
- Katherine CLARKE, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford, 1999.
- Charly CLERC, *Les Théories relatives au culte des images*, Paris, 1915.
- Shaye J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1999.
- Philippe COLLOMBERT, « Une statue thébaine d'Amenhotep fils de Hapou trouvée à Esna », *Bulletin de l'Insti-*

- tut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 102 (2002), p. 1-4.
- Hernan CORTEZ, *Cartas de relación*, 3^e éd., Mexico, 1967.
- Georg Friedrich CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 2^e éd., Leipzig-Darmstadt, 1819-1821, 4 vol.
- Sabina CRIPPA, « Entre vocalité et écriture : les voix de la sibylle et les rites vocaux des magiciens », in C. Batsch, U. Egelhauf-Gaiser et R. Stepper (dir.), *Zwischen Krise und Alltag, Conflit et normalité*, Stuttgart, 1999, p. 95-110.
- , « La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile », in I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (dir.), *Sibille e Linguaggi Oraculari. Mito Storia Tradizione*, Pisc-Rome, 1999, p. 159-189.
- Jean M. DAVISON, « Myth and the Periphery », in D. C. Pozzi et J. M. Wickersham, *Myth and the Polis*, Ithaca-Londres, 1991.
- Régis DEBRAY, *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, 2002 (rapport au ministre de l'Éducation nationale).
- Mathias DELCOR, « Le temple d'Onias en Égypte », *Revue biblique*, 75 (1968), p.188-205.
- Albert-Marie DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, Leyde, 1970.
- , « Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (III^e s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan », *Le Museon*, 100 (1987), p. 49-65.
- Philippe DERCHAIN, « Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien », in F. Labrique (dir.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 2002, p. 79-99.

- Jacques DERRIDA, « La pharmacie de Platon », *Tel Quel*, 32 (1968), p. 3-48, et 33 (1968), p. 18-59 (texte repris dans *La Dissémination*, Paris, 1972, p. 69-197).
- Édouard DES PLACES, « Le dieu incertain des Juifs », *Journal des savants*, 1973, p. 289-294.
- Michel DESPLAND, *La Religion en Occident : évolution des idées et du vécu*, Montréal, 1979.
- , *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, 2002.
- Marcel DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.
- , *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.
- Marcel DETIENNE (dir.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, 2003 (*Le Genre humain*, vol. 40-41).
- Marcel DETIENNE et Georges HAMONIC (dir.), *La Déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, 1995.
- Didier DEVAUCHELLE, « Les prophéties en Égypte ancienne », in *Prophéties et oracles II (en Égypte et en Grèce)*, supplément au *Cahier Évangile* 89 (1994).
- , « Le sentiment anti-perses chez les anciens Égyptiens », *Transeuphratene*, 9 (1995), p. 71-72.
- Jared DIAMOND, « The Religious Success Story », *The New York Review of Books*, vol. XLIX, n° 17 (7 novembre 2002), p. 30-32.
- Bernal DIAZ DE CASTILLO, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne*, trad. fr. Dominique Aubier, Paris, 1959.
- Albrecht DIHLE, « Die Theologia tripartita bei Augustin », in Hubert Cancik et al., *Geschichte. Tradition. Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1996, p. 183-202.
- John DILLERY, « Hecataeus of Abdera : Hyperboreans, Egypt, and the *Interpretatio Graeca* », *Historia*, 47 (1998), p. 255-274.

- , « The First Egyptian Narrative History : Manetho and Greek Historiography », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 127 (1999), p. 93-116.
- , « Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman Historiography at Rome », in J. F. Miller, C. Damon et K. S. Myers (dir.), *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney*, Leipzig, 2000 (*Beiträge zur Altertumskunde*, 161), p. 1-23.
- Gilles DORIVAL, « Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante », *Annali di storia dell'esegesi*, 18/1 (2001), p. 61-79.
- Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1966 (trad. fr., *De la souillure*, Paris, 1971).
- Thomas M. DOUSA, « Imagining Isis : Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek and Demotic Texts », in Kim Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999*, Copenhagen, 2002, p. 149-184.
- Arthur J. DROGE, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989, p. 25-35.
- Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la Religion*, Paris, 1998.
- Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.
- , *Mythe et Épopée*, Paris, 1968, t. I : 1973, t. III.
- , *La Religion romaine archaïque*, 2^e éd., Paris, 1987.
- , *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977.
- Françoise DUNAND, « Synchrétisme ou coexistence : images du religieux dans l'Égypte tardive », in *Les Synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur*

- de Franz Cumont (*Academia Belgica* 1997), Rome, 2001, p. 97-116.
- André DUPONT-SOMMER, « Les dieux et les hommes en l'île d'Éléphantine, près d'Assouan, au temps de l'Empire des Perses », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1978, p. 756-772.
- Alphonse DUPRONT, *Pierre-Daniel Huet et l'Exégèse comparatiste au xvii^e siècle*, Paris, 1930.
- Citoyen DUPUIS, *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, Paris, an III de la République (1794), 6 vol. et atlas, 4^e.
- Jean-Louis DURAND et François LISSARAGUE, « Mourir à l'autel », *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), p. 83-106.
- Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
- , *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970.
- Sylvia ESTIENNE, *Les Dieux dans la Ville. Recherche sur les statues des dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, thèse, université Paris-I, décembre 2000.
- , « Les dévots du Capitole, le culte des images dans la Rome impériale, entre rites et superstitions », *Mélanges de l'École française de Rome*, 113 (2001), p. 189-210.
- Louis H. FELDMAN, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, Princeton, 1992.
- André-Jean FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, II. Le dieu cosmique*, Paris, 1950.
- Israël FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, traduit de l'anglais par Patrice Ghirardi, Paris, 2002.

- Lydia FLEM. « Archives de l'inconscient ou fiction théorique ? », in D. Le Bœuf, R. Perron et G. Pragier (dir.), *Construire l'histoire*, Paris, 1998, p. 135-146.
- David FRANKFURTER, « The magic of writing and the writing of magic : the power of the word in Egyptian and Greek traditions », *Helios*, 21 (1994), p. 189-221.
- Peter Marshall FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, 3 vol.
- Sir James George FRAZER, *Le Rameau d'or*, trad. française, Paris, coll. « Bouquins », 1981-1984, 4 vol.
- Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Drei Abhandlungen*, Amsterdam, 1939 (trad. fr. par C. Heim, *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste*, Paris, 1986).
- Joseph FREUDENTHAL, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau, 1875.
- John Block FRIEDMAN, *Orphée au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par Jean-Michel Roesli, Fribourg (Suisse) et Paris, 1999.
- Christian FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1971.
- Françoise FRONTISI-DUCROUX, « Andromède et la naissance du corail », in Stella Georgoudi et Jean-Pierre Vernant, *Mythes grecs au figuré de l'Antiquité au baroque*, Paris, 1996, p. 135-165.
- , *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, nouvelle éd., Paris, 2000.
- Amos FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1993.
- Emilio GABBA, « Dionigi, Varrone e la religione senza miti », *Rivista Storica Italiana*, 96 (1984), p. 855-870.
- Marc GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Paris, 1988.

- John GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville-New York, 1972.
- , *The Origins of Anti-Semitism*, New York-Oxford, 1983.
- , « Moses the magician : hero of an ancient counter-culture ? », *Helios*, 21 (1994), p. 179-188.
- Italo GALLO (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 263-267.
- Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.
- , *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, 1998.
- Jörg-Dieter GAUGER, « Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios-Passagen bei Flavius Josephus und im Ps.-Aristeas Brief », *Journal for the Study of Judaism*, 13 (1982), p. 6 sq.
- Léon GINZBERG, *The Legends of the Jews*, translated from the german Manuscript by Henrietta Szold, Philadelphia, 1909-1966, 7 vol. ; trad. fr. par G. Sed-Rajna, *Les Légendes des Juifs*, Paris, 2001, vol. III.
- Adalberto GIOVANNINI, « Les origines de l'antijudaïsme dans le monde grec », *Cahiers du centre G. Glotz*, 6 (1995), p. 41-60.
- John GLUCKER et André LAKS (dir.), *Jacob Bernays. Un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq, 1996.
- Pierre GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, 1995.
- Yves GRANDJEAN, *Une nouvelle aréologie d'Isis à Maronée*, Leyde, 1975.
- Pierre GRELOT, *Documents araméens d'Éléphantine*, Paris, 1972 (« Littératures anciennes du Proche-Orient »).
- Danielle GRODZYSKI, « Superstitio », *Revue des Études ancienne*, 76 (1974), p. 36-60.

Christian GROSSE, *Les Rituels de la Cène. Une anthropologie historique du culte eucharistique réformé à Genève (xvi^e-xvii^e siècles)*, thèse dactylographiée, faculté des Lettres, université de Genève, 2001.

Cristiano GROTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indo-europei di Georges Dumézil*, Palerme, 1993.

—, « La religione d'Israele prima dell'Esilio », in G. Filoramo (dir.), *Ebraismo*, Rome-Bari, 1999, p. 3-51.

—, « La tradizione egiziana », *Adamantius*, 6 (2000), p. 324-328.

—, « The Story of Combabos and the Gilgamesh Tradition », in R. M. Whiting (éd.), *Melammu Symposia II*, Helsinki, 2001, p. 19-27.

—, « Possessed Transsexuals in Antiquity : A Double Transformation », in D. Shulman et G. Stroumsa, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, New-York/Oxford, 2002, p. 91-105.

Cristiano GROTANELLI et Bruce LINCOLN, « A brief note on (future) research in the history of religions », Univ. of Minnesota, Center for Humanities Studies, *Occasional Papers*, 4 (1984-1985), p. 2-15 ; republié dans *Method & Theory in the Study of Religion*, 10 (1998), p. 311-325.

Charles GUITTARD, « Le latin, instrument de l'Histoire des religions », in Giulia Sfameni Gasparro (éd.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar, Messina, March 30-31, 2001*, Cosenza, 2002, p. 117-132.

Hermann GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle, 1921.

Adolf von HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahr-hunderten*, Leipzig, 1905 (« Texte und Untersuchungen », 28. 4).

- , *Porphyrius gegen die Christen. 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1921.
- Thomas HARRISON, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000.
- François HARTOG, « Rome et la Grèce : les choix de Denys d'Halicarnasse », in Suzanne Saïd (dir.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1991 (« Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », 11), p. 149-167.
- , *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996 (« Voyages d'Égypte », p. 49-86).
- , *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, 2001.
- Paul L. HECK, « The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization », *Arabica*, 49 (2002), p. 27-54.
- Martin HENGEL, « Anonymität, Pseudepigraphie und literarische Fälschung in der jüdisch-hellenistischen Literatur », *Entretiens de la Fondation Hardt*, 18 (1972), p. 229-308.
- Jacques HEURGON, *Trois études sur le « ver sacrum »*, Bruxelles, 1957 (coll. « Latomus », vol. 26).
- G. HOCK, *Griechische Weihegebräuche*, Wurzburg. 1905.
- Joseph HOFFMAN, *Porphyry's against the Christians*, New York, 1994.
- Pierre-Daniel HUET, *Petri Danielis Huetii, Demonstratio Evangelica*, Parisiis, 1679.
- Werner HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Stuttgart, 1994 (*Historia Einzelschriften*, 85).
- Michael H. JAMESON, David R. JORDAN et Roy D. KOTANSKY, *A Lex Sacra from Selinous*, Duke Uni-

- versity, Durham, Caroline-du-Nord, 1993 (« Greek, Roman, and Byzantine Monographs », 11).
- Henri JEANMAIRE, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.
- Henri JOLY, « Platon égyptologue », *Silex*, 13 (1979), p. 34-42.
- Albert de JONG, *Traditions of the Magi*, Leyde, 1997 (« Religions in the Graeco-Roman World », 133).
- Hermann JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913.
- Richard KING, *Orientalism and Religion : Postcolonial Theory, India, and « The Mystic East »*, Londres, 1999.
- Adolf KLEINGÜNTHER, *Prōtos heurētes. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, 1933.
- Ludwig KOENEN, « The Dream of Nectanebo », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 22 (1985), p. 177-194.
- , « Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel », in A. Blasius et B. U. Schipper, *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002 (« *Orientalia Lovaniensia Analecta* », 107), p. 139-187.
- Yvan KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994.
- , « Quelques égyptianismes de la Septante », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 98 (1998), p. 223 sq.
- Ross Shepard KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York-Oxford, 1998.

- Ernst KUHNERT, *De cura statuarum apud Graecos*, Berlin, 1884.
- Amélie KUHRT, « Artabanos », *Der Neue Pauly*, Stuttgart-Weimar, 1997, vol. 2, col. 41.
- Joseph François LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 vol. Extraits publiés par E. H. Lemay, *Mœurs des sauvages américains*, Paris, 1983, 2 vol. Éd. et trad. anglaise par W. N. Fenton et E. L. Moore, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, 1974, 2 vol.
- Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, 2002.
- Ernst Marie LAPERROUSAZ (dir.), *La Protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie*, Paris, 1990.
- Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética Historia sumaria*, éd. par Edmundo O'Gorman, 3^e éd., Mexico, 1967, 2 vol.
- Annie-France LAURENS, « Busiris », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1986, vol. 3, p. 147-152.
- Romano LAZZERONI, « Lingua degli uomini e lingua degli dei », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 26 (1957), p. 1-25.
- Henri LECLERCQ, « Âne », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 1, 2, col. 2041-2068.
- Marcel LEGLAY, *Saturne africain*, Paris, 1961.
- Yves LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, 1997 (coll. « Latomus », vol. 237).
- Jacques LE RIDER, *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*, Paris, 2002.
- Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, Genève, 1578.
- Françoise LETOUBLON, « Les dieux et les hommes. Le

- langage et sa référence dans l'Antiquité grecque archaïque », in *Language and Reality in Greek Philosophy. Papers read at the second international philosophy symposium organized by the Greek Philosophical Society, may 1984*, Athènes, 1985, p. 92-99.
- R. P. LE VAVASSEUR, *Cérémonial selon le rit romain*, 5^e éd., Paris, 1876, t. I.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, 1964-1971, 4 vol.
- Isidore LÉVY, « Sarapis », *Revue de l'histoire des religions*, 60 (1909), p. 285-298.
- , « Tacite et l'origine du peuple juif », *Latomus*, 5 (1946), p. 331-340.
- H. LEWI, « Aethioper und Juden in der antiken Literatur », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81 (1937), p. 65-71.
- Naphtali LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986.
- H. LEWY, « Aristotle and the Jewish Sage », *Harvard Theological Review*, 31 (1938), p. 205-235.
- Godo LIEBERG, « Die Theologia tripertita in Forschung und Bezeugung », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1/4, 1973, p. 63-115.
- , « Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens », *Rheinisches Museum für Philologie*, 125 (1982), p. 25-52.
- Saul LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestines in the I Century BCE – IV Century CE*. New York, 1962 (« Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America », vol. XVIII).
- Ivan M. LINFORTH, « Greek Gods and Forcing Gods in Herodotus », *University of California Publications in Classical Philology*, 7/9 (1926), p. 1-25.

- , « Greek and Egyptian Gods (Herodotus II, 50 and 52) », *Classical Philology*, 35 (1940), p. 300-301.
- , *Studies in Herodotus and Plato*, avec une introduction par Leonardo Tarán, New York-Londres, 1987.
- Edward LIPINSKI, « La stèle égypto-araméenne de Tumma, fille de Bokkorinif », *Chronique d'Égypte*, 50 (1975), p. 93-104.
- Francisco LOPEZ DE GOMARA, *Cortés, The Life of the Conqueror by his Secretary*, éd. et trad. anglaise par Lesley Byrd Simpson à partir de l'*Istoria de la Conquista de Mexico*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1965.
- Antonio LOPRIENO, *La Pensée et l'Écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, 2001.
- Nicole LORAUX, « L'Homme Moïse et l'audace d'être historien », *Le Cheval de Troie. Revue semestrielle des littératures et cultures méditerranéennes*, 3 (1991), p. 83-98.
- Giuseppe LOZZA, *Plutarco, De Superstitione. Introduzione, testo, traduzione*, Cisalpino-Goliardica, 2000 (« Testi e documenti per lo studio dell'Antichità », LXVIII).
- La Magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, textes traduits et présentés par Pascal Charvet et Anne-Marie Ozanam, Paris, 1994.
- Irad MALKIN, *La Méditerranée spartiate. Mythe et territoire* (1994), trad. fr., Paris, 1999.
- Silvia MANCINI, « Les civilisations comme absolu esthétique : l'approche morphologique de la Mittel-Europa », *Diogenes*, 186 (1999), p. 83-109.
- Paolo MASTANDREA, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, Leydc, 1979 (« Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain », 77).

- Russell T. McCUTCHEON, *Manufacturing Religion : The Discourse On Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, 1997.
- Joseph MÊLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997 (1^{re} éd. 1991).
- Reinhold MERKELBACH et Maria TOTTI, *Abraxas : Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I : Gebete*, Opladen, 1990 (« Papyrologica Colonensia (Sonderreihe) », vol. 17. 1).
- Dieter METZLER, « Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike », in M. Warnke (dir.), *Bildersturm*, Munich, 1973, p. 14-29 et 142-150.
- Stephen MITCHELL, « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians », in P. Athanasiadi et M. Frede (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81-148.
- Arnaldo MOMIGLIANO, « Jacob Bernays », in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, p. 441-474 (= *Quinto Contributo*, 1975, p. 127-158).
- , *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, 1976 (trad. fr. par Marie-Claude Roussel, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1980).
- Ian S. MOYER, « Herodotus and an Egyptian Mirage : the Genealogy of the Theban Priests », *Journal of Hellenic Studies*, 122 (2002), p. 70-90.
- Max MÜLLER, *Origine et développement de la religion. Études à la lumière des religions de l'Inde. Leçons faites à Westminster Abbey*, traduit de l'anglais par J. Darmesteter, Paris, 1879.
- Gerard MUSSIES, « The *Interpretatio Judaica* of Sarapis », in M. J. Vermaseren (dir.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, 1979 (EPRO 78), p. 188-214.
- , « The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermes », in M. Heerma van Voss et al. (dir.), *Studies in Egyptian*

- Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, 1982, p. 89-120.
- Herbert Anthony MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954.
- Robert J. MUTH, « Vom Wesen römischer *religio* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 1 (1978), p. 290-354.
- Agnès NAGY, « *Superstitio et conjuratio* », *Numen*, 49 (2002), p. 178-192.
- Christophe NIHAN, « Trois cultes en Ésaïe 57, 3-13 et leur signification dans le contexte religieux de la Judée à l'époque perse », *Transeuphratène*, 22 (2001), p. 143-167.
- Martin P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Berlin, 1906.
- Eduard NORDEN, « Jahve und Moses in hellenistischer Theologie », in *Festgabe Harnack*, Tübingen, 1921, p. 298-301 (= E. Norden, *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, 1966, p. 276-285).
- , *Agnostos Theos*, 6^e éd., Darmstadt, 1974.
- Dirk OBBINK, « The Origin of Greek Sacrifice : Theophrastus on Religion and Cultural History », in W. W. Fortenbaugh et R. W. Sharples (dir.), *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, New Brunswick-Oxford, 1988, p. 272-295.
- Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis*, Paris, 1989 (éd. revue et augmentée, coll. « Points », 2002).
- , « Savoirs religieux et genèse des sciences humaines », *École des hautes études en sciences sociales. Annuaire 1996-1997*, p. 150-153.
- , « Les Pères de l'Église, lecteurs de la Genèse hébraïque », *École des hautes études en sciences sociales. Annuaire 1997-1998*, p. 166-169.

- , « Poétiques du politique », in M. Finck, D. Lançon et M. Staiber (dir.), *Yves Bonnefoy et la Culture européenne du XX^e siècle*, Presses universitaires de Strasbourg, 2003, p. 23-47.
- John K. PAPADOPOULOS and Deborah RUSCILLO, « A Ketos in Early Athens : An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World », *American Journal of Archeology*, 106 (2002), p. 187-227.
- André PELLETIER, « Le grand rideau du Vestibule au Temple de Jérusalem », *Syria*, 35 (1958), p. 218-226.
- , « La tradition synoptique du "voile déchiré" », *Recherches de science religieuse*, 46 (1958), p. 161-180.
- Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I 1, 1-4), Paris, 1964.
- Erik PETERSON, *Eis theós*, Göttingen, 1926 (« Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament », n.s. XXIV).
- Raffaele PETTAZZONI, *Dio : formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Rome, 1922, vol. I (seul paru).
- , *I misteri : saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologne, 1924.
- , *La confessione dei peccati*, Bologne, 1929-1936, 3 vol.
- , *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955.
- Vinciane PIRENNE, « Du bon usage de la notion de syncrétisme », *Kernos*, 7 (1994), p. 11-27.
- Marcel POORTHUIS et Joshua SCHWARTZ (dir.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leyde, 2000.
- Pop Wuh (Le Livre des événements)*, version d'Adrián I. Chávez, trad. de l'espagnol par Anny Amberni, Paris, 1978.
- Bezalel PORTEN et Ada YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 1-3, Jérusalem-Winona Lake, Indiana, 1986-1993 (Hebrew University,

- Department of the History of Jewish People, « Texts and Studies for Students »).
- Bezalel PORTEN, avec J. Joel FARBER *et al.*, *The Elephantine papyri in English : three millenia of cross-cultural continuity and change*, Leyde, 1996.
- Francesca PRESCENDI, « Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les *Fastes* d'Ovide », *Revue de l'histoire des religions*, 219 (2002), p. 141-159.
- Aimé PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.
- Albert de PURY, « Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte », in R. G. Kratz, Th. Krüger et K. Schmid (dir.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin-New York, 2000, p. 33-60.
- , « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », in A. Wénin (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Louvain, 2001, p. 213-241.
- , « L'émergence de la conscience interreligieuse dans l'Ancien Testament », *Theological Review*, 22 (2001), p. 7-34.
- , « Le choix de l'ancêtre », *Theologische Zeitschrift*, 57 (2001), p. 105-114.
- , « Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch », in J. C. Gertz, K. Schmid et M. Witte (dir.), *Abschied vom Jahwisten*, Berlin-New York, 2002 (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 315), p. 25-47.
- Elizabeth RAWSON, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, 1985.
- John D. RAY, *The Archive of Hor*, Londres, Egypt Exploration Society, 1976.

- Donald B. REDFORD, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992.
- , « Osarseph », in *Alexandrian Studies in Memoriam Daoud Abdu Daoud*, Alexandrie, 1993 (*Société archéologique d'Alexandrie, Bulletin*, 45), p. 259-260.
- Karl REINHARDT, « Posidonius über Ursprung und Entartung », *Orient und Antike*, 6, 1928.
- Roger RÉMONDON, « Les antisémites de Memphis », *Chronique d'Égypte*, 35 (1960), p. 244-261.
- Olivier REVERDIN, *La Religion dans la cité platonicienne*, Paris, 1945.
- Daniel RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.
- Louis ROBERT, *Études anatoliennes*, Paris, 1937.
- , *Nouvelles inscriptions de Sardes*, Paris, 1964.
- , « Lucien en son temps », in *À travers l'Asie Mineure*, Paris, 1980, p. 393-436.
- Jean-Michel ROESSLI, *Le Mythe d'Orphée et sa réception dans le judaïsme de l'époque hellénistique et romaine* (mémoire de licence dactylographié déposé à la bibliothèque universitaire de Fribourg, Suisse), 1997.
- , « Postface », in John Block Friedman, *Orphée au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par J.-M. Roessli. Éd. Universitaires de Fribourg (Suisse), 1999.
- Thomas RÖMER, « La construction d'une "Vie de Moïse" dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques », *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, 85 (2003), p. 13-30.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contract social ; ou, principes du droit politique*, Amsterdam, 1762.
- A. ROWE, « New light on objects belonging to the generals Potasimto and Amasis in the Egyptian Museum », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 38 (1938), p. 157-199.

- Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^e siècle*, Genève, 1958 (rééd. Paris, 1992).
- , « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'histoire des religions*, 209, 1992, p. 219-238.
- Dario SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Rome, 1965.
- Paolo SACCHI, « Il problema della datazione della *Storia di Giuseppe* (Gen. 37-50) », *Henoch*, 18 (1996), p. 337-364.
- , « Il Giudaismo del Secondo Tempio », in G. Filoramo (dir.), *Ebraismo*, Rome-Bari, 1999, p. 53-123.
- Maurice SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118.
- , « *Religiō* *superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, 208 (1991), p. 355-394.
- Marshall SAHLINS, « L'apothéose du capitaine Cook », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, 1979.
- , *Historical Metaphors and Mythical Realities : Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, 1981.
- , *Des îles dans l'histoire*, trad. fr., Paris, 1989.
- Suzanne SAÏD (dir.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1991 (« Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », 11).
- Serge SAUNERON, « La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne », *Bulletin de l'Institut*

- français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 60 (1960), p. 31-41.
- , *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962.
- Serge SAUNERON et Jean YOYOTTE, « La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 50 (1952), p. 157-207.
- Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass.-Londres, 1997.
- , *Der Triumph der reinen Geistigkeit : Sigmund Freuds « Der Mann Moses und die monotheistische Religion »*, Berlin, Philo Verlag, 2003. Une version anglaise est parue sous le titre « The Triumph of Pure Spirituality : Sigmund Freud's *Moses and Monotheism* », *Jewish Studies Quarterly*, 9 (2002), p. 1-26.
- John SCHEID, « Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », in *Le Temps de la réflexion*, vol. 7 (*Corps des dieux*), 1986, p. 227-228.
- , *Religion et piété à Rome*, 2^e éd., Paris, 2001.
- , « Religion romaine et spiritualité », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5 (2003), p. 198-209.
- S. SCHEINBERG, « The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes », *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979), p. 1-28.
- Renate SCHLESIER, « La différence de Jacob Bernays », in J. Bollack, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*, Villeneuve-d'Ascq, 1998, p. 7-12.
- Jean-Claude SCHMITT, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001.
- Daniel SELDEN, « Aithiopika and Ethiopianism », in R. Hunter (dir.), *Studies in Heliodorus*, Cambridge, 1998.

- Giulia SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002.
- , *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar, Messina, March 30-31, 2001*, Cosenza, 2002.
- Harvey A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mayence, 1989
- K. A. D. SMELIK et E. A. HEMELRIJK, « Who knows not what monsters demented Egypt worships ? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 17. 4 (1984), p. 1852-2000.
- Jonathan Z. SMITH, *Map is not Territory*, Leyde, 1978 (2^e éd., Chicago, 1993).
- , *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990.
- Mark S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford- New York, 2001.
- Morton SMITH, « On the Wine God in Palestine, (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius) », in S. Lieberman et A. Hyman (dir.), *Salo Wittmayer Baron. Jubilee Volume*, Jérusalem, 1975, p. 815-829.
- Jean SOLER, *Aux origines du dieu unique. La loi de Moïse*, Paris, 2003.
- Walter SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, 1959.
- Peter STOCKMEIER, « Christlicher Glaube und antike Religiosität », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 23. 2 (1980), p. 871-909.
- Fritz STOLZ, « Essence et fonction des monothéismes abrahamites », in G. Emery et P. Gisel (dir.), *Le chris-*

- tianisme est-il un monothéisme ?*, Genève, 2001, p. 40-59.
- Jenny STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989.
- Guy C. STROUMSA, « Celsus, Origen and the Nature of Religion », in Lorenzo Perrone (éd.), *Discorsi di Verità. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a Confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la Tradizione Alessandrina »*, Rome, 1998, p. 81-94.
- A. SULEK, « The Experiment of Psammetichus : Fact, Fiction, and Model to Follow », *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989), p. 645-651.
- Sir Ronald SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958, 2 vol.
- Stanley J. TAMBIAH, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Mass.-Londres, 1985.
- Michel TARDIEU, *Leçon inaugurale à la chaire d'histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, 1991.
- Victor A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie, 1959.
- Victor A. TCHERIKOVER, Alexander FUKS et Menahem STERN (éd.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Cambridge, Mass., 1957-1964, 3 vol.
- Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981.
- Christophe THIERS, « Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 95 (1995), p. 493-516.
- Dorothy J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988.

- Claire TINNEMANN, « Comparatisme et sensibilité historique dans l'étude des religions : le cas de la Chine », *Archiv für Religionsgeschichte*, 3 (2001), p. 55-66.
- Robert TURCAN, *Sénèque et les Religions orientales*, Bruxelles, 1967 (coll. « Latomus », vol. 91).
- , *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989.
- Edward B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, 1871, 2 vol. (trad. fr. par P. Brunet et Ed. Barbier, *La Civilisation primitive*, Paris, 1876-1879).
- Roelof VAN DEN BROEK, « The Sarapis Oracle in Macrobius *Sat.*, I, 20, 16-17 », *Hommages Vermaseren*, Leyde, 1978 (*EPRO*, 68/1), p. 123-141.
- Vera F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972 (« American Studies in Papyrology », 12).
- Karel VAN DER TOORN (dir.), *The Image and the Book*, Louvain, 1997.
- Pietro VANNICELLI, « L'esperimento linguistico di Psammetico (Herodot. II. 2) : c'era una volta il frigio », in *Frigi e Frigio*, Roma, CNR, 1997 (« Monografie scientifiche – Serie Scienze umane e sociale »), p. 201-217.
- Folkert T. VAN STRATEN, « Did the Greeks kneel before their Gods ? », *Bulletin antieke beschaving. Annual Papers on Classical Archaeology*, 49 (1974), p. 159-189.
- Phiroze VASUNIA, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Cambridge, Mass.-Londres, 2001.
- Mario VEGETTI, « Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon », in M. Detienne (dir.), *Les*

- Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988, p. 387-419.
- Gerald P. VERBRUGGHE et John M. WICKERSHAM, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor, 1996.
- Jean-Pierre VERNANT, « Manger au pays du soleil », in M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 239-249.
- , *Entre mythe et politique*, Paris, 1996.
- Jean-Pierre VERNANT (dir.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974.
- Maurice VERNES, *L'Histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Paris, 1887.
- Henk S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus*, Leyde, 1990.
- Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983.
- , « La nouvelle piété sous l'Empire : s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *Revue de philologie*, 63 (1989), p. 175-194.
- Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981.
- Youri VOLOKHINE, « L'Égypte et la Bible : histoire et mémoire. À propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes », *Bulletin de la société genevoise d'égyptologie*, 24 (2002), p. 83-106.
- Paola VOLPE CACCIATORE, « Su una prescrizione giudaica in Plut. *Quaest. Conv.* IV, 5 », in Italo Gallo (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 263-267.

- Nikolaus WALTER, *Der Thorausleger Aristobulos*, Berlin, 1964.
- Richard WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.
- Calvert WATKINS, « Language of Gods and Language of Men : Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions », in J. Puhvel (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1970, p. 1-17.
- Otto WEINREICH, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, Tübingen, 1919.
- R. L. WILCKEN, *The Christians as the Pagan Saw Them*, New Haven-Londres, 1984.
- Edouard WILL et Claude ORRIEUX, *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Presses universitaires de Nancy, 1986.
- , « Prosélytisme juif » ? *Histoire d'une erreur*, Paris, 1992.
- Marek WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Lieben, Werk und Nachwirkung*, Leipzig, 2002.
- Jan Krzysztof WINNICKI, « Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods. On an Aspect of the Religious Policy of the Ptolemies towards the Egyptians », *Journal of Juristic Papyrology*, 24 (1994), p. 149-190.
- Etienne WOLF, « Miserandae sortis asellus (Ovide, *Amores* II, 7,15) – La symbolique de l'âne dans l'Antiquité », *Anthropozoologica*, 33-34 (2001), p. 23-28.
- Yosef Hayim YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, 1993.
- Jean YOYOTTE, « Potasimto de Pharbaïtos et le titre "grand combattant-maître du triomphe" », *Chronique d'Égypte*, 28 (1953), p. 101-106.
- , « Âne », *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959, p. 14-15.

- , « L'Égypte ancienne et les origines de l'antiju-
daïsme », *Revue de l'histoire des religions*, 163 (1963),
p. 133-143.
- , « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *Annuaire
de l'École pratique des hautes études, V^e section*,
vol. 89, 1980-1981, p. 91-102.
- , « La campagne palestinienne du pharaon Merneptah.
Données anciennes et récentes », in E. M. Laperrousaz
(dir.), *La Protohistoire d'Israël. De l'Exode à la
monarchie*, Paris, 1990, p. 109-119.
- , *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, 1997.
- Louis Vico ZABKAR, *Hymns to Isis in Her Temple at Phi-
lae*, Hanovre-Londres, 1988.
- Alain-Pierre ZIVIE, « Onias », *Lexikon der Ägyptologie*,
1982, t. IV, col. 569-572.
- , « Tell el-Jahudiya », *Lexikon der Ägyptologie*, 1986,
t. VI, col. 331-339.

المؤلف فى سطور:

فيليب بورجوه

أستاذ تاريخ الأديان فى جامعة جنيف سويسرا .

قام بعدة رحلات للبحث العلمى، وأقام فى مدينة شيكاغو حيث أجرى دراسات علمية وبحوثاً وعمل فى إطار مؤسسة إيلاد، وكان عضواً فى معهد برينستون للدراسات العليا وأستاذاً زائراً فى جامعات برينستون وشيكاغو، كما دُعِيَ عدة مرات لإلقاء محاضرات فى مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية فى باريس.

ولقد نشر فيليب بورجوه عدة مؤلفات لدى كبرى دور النشر، ومنها: دار النشر "دى سوي"، فى سلسلة منشورات "مكتبة القرن الواحد والعشرين" وهى: "لامير دى ديبه، من سيبال إلى مريم العذراء" (١٩٩٦)، ولدى دار النشر دروز فى جنيف "أبحاث عن الإله بان" (١٩٧٩) وأيضاً "أساطير عن نظام سلطة الأم: ورشة عمل جوهان جاكوب باشيفين (بالاشتراك مع نيكول ديريش وإنجى كولد وجريجوار سومير (١٩٩٩). وهو أيضاً مؤلف كتاب "تمرينات فى علم الأساطير"، لدى الناشر (لابور وفيداس) فى جنيف (٢٠٠٤)، ومؤلف مشترك لكتاب "الأديان القديمة، مقدمة مقارنة (الناشر لابور وفيداس، جنيف، ٢٠٠٨) وكتاب "انفعالات عنيفة" (الناشر دروز، ٢٠٠٩) وتفسيرات موسى" (الناشر برييل، ٢٠١٠).

المترجم فى سطور

فوزية عبد المنعم العشماوى

أستاذة اللغة العربية والحضارة الإسلامية بجامعة جنيف بسويسرا، وهى أديبة ومترجمة وباحثة لدى اليونسكو والمجلس الأوروبى ولها عدة أبحاث ومؤلفات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية وعملت خبيرة للمناهج الدراسية لدى اليونسكو فى باريس.

- وقد نشر لها المجلس الأعلى للثقافة كتاب: "المرأة فى أدب نجيب محفوظ" (٢٠٠٣) وهى ترجمة لرسالة الدكتوراه التى حصلت عليها من جامعة جنيف بسويسرا عام ١٩٨٣، وهى أول رسالة دكتوراه عن نجيب محفوظ فى جامعة أوروبية قبل حصوله على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٨٨.

- كما ترجمت رواية "ميرامار" لنجيب محفوظ إلى اللغة الفرنسية (الناشر دينويل، باريس ١٩٨٩)، كما ترجمت رواية صمويل بيكيت "الحب الأول والصحة" (المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨) ورواية "الحب" لمرجريت دورا (قصور الثقافة ١٩٩٥).

- ومن مؤلفاتها باللغة العربية لدى الناشر مديولى "الغربة فى الوطن" (١٩٩٤) و"الإسكندرية ٦٠" ولدى الناشر شرقيات "السبع بنات فى الإسكندرية" (١٩٩٨) ونشرت فى أخبار اليوم "صورة المرأة المسلمة فى الإعلام الغربى" (٢٠٠٣)

- ومن مؤلفاتها باللغة العربية، لدى دار العين للنشر، "أمواج العمر" (٢٠١٢) و"ظهور الإسلام في أوروبا" (٢٠١٤)
- وصدر لها لدى المركز القومي للترجمة كتاب "التلميذ المهاني" (٢٠١٤).
- كما قامت بترجمة من اللغة العربية إلى الفرنسية كتاب "الزواج والطلاق في مصر القديمة" الهيئة العامة للكتاب (٢٠٠٨)
- ومن مؤلفاتها باللغة الفرنسية كتاب "الإسلام في الكتب المدرسية" (باريس ١٩٩٤) و"أوضاع المسلمين في سويسرا" (جنيف ٢٠٠٠)
- عضو في اتحاد الكتاب.
- وقد حصلت على وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى في العلوم والفنون عن مجموع أبحاثها في العلوم الإسلامية عام ٢٠٠٨

التصحيح اللغوي: محمد حجاج
الإشراف الفني: حسن كامل

تعدد المذاهب الدينية، إعلان "الحرب المقدسة"، جدال حول الحجاب، علمانية الدولة وتدریس الدین فی المدارس... وهناك مناسبات عديدة تجمعنا لتساءل عن العودة المحتملة لكل ما هو ديني.

والمؤلف، فيليب بورجوه، يقترح علينا أن نتجاوز الإشكاليات التي يثيرها هذا الجدل وأن نخصص الوقت الكافي لتأمل ونحلل مصطلح "الدين".

ومن خلال استعراض تاريخ "الدين" في الغرب، يخلص المؤلف إلى أن هذا المصطلح يتغير على مدى الزمان وأنها لا نتوقف عن بناء وإعادة بناء ما نطلق عليه مصطلح "دين".